Antonio Sá da Silva

Destino, Humilhação e Direito

EDUFBA

Destino, humilhação e direito

Antonio Sá da Silva

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SILVA, A. S. *Destino, humilhação e direito* [online]. Salvador: EDUFBA, 2026, 540 p. ISBN: 978-65-5630-952-1. https://doi.org/10.7476/9786556309521.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribição 4.0.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimento 4.0.

Aristóteles (IV a.C) distinguiu o conhecimento prático (*praxis*) do conhecimento criador (*poiesis*), contemplativo (*theoria*) etc., enquanto os juristas romanos (I-III d.C) distinguiram o saber jurídico das demais especificidades do mundo prático (Ética, Política e Economia): não especularam sobre uma vida boa ou um ideal de justiça, ocupando-se, apenas, de controvérsias da nossa vida em comum, dando a esse novo saber o nome de *ius*.

A reescrita desse percurso, suspeitando que aquela emergência do Direito foi um passo ambicioso do Ocidente no esforço – iniciado pelos poetas gregos – para aliviar o sofrimento ante a fragilidade da vida, bem como ouvindo a denúncia da atual pluralidade de discursos sobre a juridicidade (*Law and Literature, Law and Economics*, etc.), resultou no desafio deste livro: afinal esse Direito, um projeto civilizacional que não transige com o valor da pessoa, da sua autonomia e responsabilidade, ainda é indispensável?

O testemunho narrativo dos poetas do sertão brasileiro, demandando um *continuum* de excelências para que diferentes capacidades humanas floresçam e a justiça se torne possível, reduz a prática jurídica a um *pormenor* da cultura; mas o diálogo privilegiado com Martha Nussbaum e Castanheira Neves apontou, com ela, o valor da poesia para imaginarmos outros mundos, e com ele, o direito como uma *praxis* inconfundível.

Destino, Humilhação e Direito

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor
Paulo Cesar Miguez de Oliveira

Vice-reitor
Penildon Silva Filho

EDUFBA

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora
Susane Santos Barros

CONSELHO EDITORIAL

Titulares
Angelo Szaniecki Perret Serpa
Caiuby Alves da Costa
Cleise Furtado Mendes
Evelina de Carvalho Sá Hoisel
George Mascarenhas de Oliveira
Mônica de Oliveira Nunes de Torrenté
Mônica Neves Aguiar da Silva

Suplentes
José Amarante Santos Sobrinho
Lorene Pinto
Lúcia Matos
Lynn Alves
Paola Berenstein Jacques
Rafael Moreira Siqueira

Apoio

fapesb
Fundação de Amparo
à Pesquisa do Estado da Bahia

GOVERNO DO ESTADO
BAHIA
SECRETARIA DE CIÊNCIA,
TECNOLOGIA E INOVAÇÃO

Antonio Sá da Silva

Destino, Humilhação e Direito

Salvador
Edufba
2026

2026, Antonio Sá da Silva.

Direitos para esta edição cedidos à Edufba. Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Coordenação editorial
Cristovão Mascarenhas

Coordenação gráfica
Edson Nascimento Sales

Coordenação de produção
Gabriela Nascimento

Assistente editorial
Aline Silva Santos

Capa
Lúcia Valeska Sokolowicz

Projeto Gráfico
Edson Nascimento Sales

Revisão
Leticia Rodrigues

Diagramação
Zeta Studio

Normalização
Sandra Batista

Sistema Universitário de Bibliotecas - UFBA

Silva, Antonio Sá da.
Destino, humilhação e direito / Antonio Sá da Silva. - Salvador : EDUFBA, 2026.
540 p.

ISBN 978-65-5630-857-9

1. Direito e literatura. 2. Direito - Filosofia. 3. Literatura - Filosofia. 4. Análise do discurso literário. I.Título.

CDD 340.1

Elaborada por Selma Matos/ CRB-5: BA-1001

Editora afiliada à

ASOCIACION DE EDITORIALES UNIVERSITARIAS DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE

Associação Brasileira das Editoras Universitárias

Editora da UFBA
Rua Barão de Jeremoabo, s/n – *Campus* de Ondina
40170-115 – Salvador, Bahia / Tel.: +55 71 3283-6164
edufba@ufba.br / https://edufba.ufba.br/

Sumário

15
Prefácio

19
Introdução

39
A luta contra o Destino no discurso greco-romano e a especificação jurídica da *Phronesis na iurisprudentia* romana

43
As concepções gregas da vida boa humana e os referenciais constitutivos dos modelos de ação: das raízes mitológicas, literárias e filosóficas do discurso aristotélico sobre a *praxis*

45
O espontaneísmo prático dos primeiros tempos: acerca do cultivo da *arete* e a consagração do *nomos*

53
A propósito do desvelamento do Ser e da procura de uma unidade explicativa do *logos*: o espanto dos filósofos da *physis*

56
A ruptura antropológica: conflito prático, vulnerabilidade da vida humana e relativização dos "modelos" de ação

56
Da emergência trágica do humanismo ocidental

62
Ousadia humana, ação e criação

65
A recuperação metafísico-cultural e política da filosofia grega: a propósito da tentativa de elaborar uma *techne* da vida pública

68
O desinteresse pela autossuficiência e a procura pela vida boa humanamente possível: da *Ética a Nicômaco* e da emancipação do discurso prático

69
A humanidade do homem e o reconhecimento da fragilidade das nossas vidas

73
A especificidade de uma razão deliberativa: determinando o lugar da *phronesis* no universo da *sophia*

82
O caráter relativo dos bens humanos e o procedimento não científico das nossas decisões

87
As origens de uma *humanitas* do direito: sobre a dimensão prático-civilizacional da *iurisprudentia* romana

89
O fascínio dos narradores pela glória dos romanos e pela resistência à Fortuna

92
A humanidade do homem e a primazia da vida ativa no pensamento romano

101
A assimilação jurídica de um problema cultural e específico do homem romano: acerca das componentes morais da vida boa e a especificação da *phronesis* na atividade dos juristas

101
O *continuum* de virtudes e a identidade prático-cultural do povo romano

104
A sabedoria de vida, o direito e o máximo de justiça

107
Para além de Aristóteles e da secularização do pensamento prático, a autonomização do direito pelos jurisconsultos romanos

119
O testemunho de um percurso

129
A dimensão da tragédia e o "pormenor" do direito nas narrativas do sertão: um olhar sobre o testemunho exemplar de *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, e de *Os sertões*, de Euclides da Cunha

137
"A vida da gente andando em êrros, como um relato sem pés nem cabeça": a constatação de Riobaldo de que a vida não é como no teatro, onde cada um escolhe e desempenha com gosto o seu papel

137
O testemunho do Destino e da limitação externa à vida humana feliz

143
A recusa de Riobaldo em deixar que o Diabo lhe coloque sela

148
A arte narrativa e a construção do sentido do mundo

150
A narrativa honrosa e a consistência trágica do testemunho de Riobaldo

153
A "narrativa honrosa" de Riobaldo e o "narrativismo" dos poetas do sertão

154
O *continuum* entre justiça, sabedoria prática e narratividade

157
A constitutividade de uma *auctoritas* narrativa do sertão

162
A teoria do *ethos* sertanejo e a especificação da excelência humana

162
O sertão é uma espera, o sertão é uma atitude

168
A excelência é um *continuum* e o direito é um pormenor: a propósito das dimensões da *praxis* sertaneja e dos recursos mobilizados por Riobaldo no embate com a sua Sina

172
A *praxis-poiesis* do Boiadeiro Punho de Aço: conhecendo as "artes e os ofícios" do sertanejo e as exigências próprias da racionalidade do sertão

178
A Travessia do Araguaia e a dimensão prático-prudencial da excelência sertaneja

188
A virtude do "homem direito": notas sobre o sentido da justiça no texto trágico do sertão

200
As exigências ético-materiais da justiça

205
O *ethos* sertanejo e o cuidado com a vizinhança: a possibilidade e os limites de uma hospitalidade nas narrativas de Canudos

206
Os apóstolos do Bom Conselheiro *versus* os ateus republicanos: das exigências de reconhecimento de uma específica forma de vida

218
O coronel Moreira César era excelente, mas não era invulnerável: sobre o fundamento trágico da hospitalidade sertaneja

222
O estatuto da amizade e o cosmo moral da vizinhança

227
Um percurso para uma desconcertante situação

235
O imperativo da sorte e as exigências atuais de uma teoria literária do direito: sobre o *Debitum* universal da justiça e o custo teórico da educação dos juristas

243
A "república de leitores" e o fundamento da justiça

245
A invenção e a crise da *societas*

250
Uma justiça sem contratos e uma comunidade sem virtudes: o argumento do Destino no discurso do reconhecimento

251
O contrato social ainda poderá ser fundamento para o direito?

274
Nada além ou aquém do limite: o regresso à *dike* fundadora

276
Os discursos da tolerância e as políticas da diferença de Michael Walzer e Charles Taylor

280
A solução do consenso nos pensamentos de John Rawls e de Jürgen Habermas

290
A ética da singularidade e a hospitalidade incondicional de Jacques Derrida

295
A experiência do limite: a imaginação, a identidade humana e o território da justiça

296
A procura da identidade humana: temos (podemos) mesmo que escolher entre nacionalismo e cosmopolitismo?

309
A imaginação de outras formas de vida e o exercício da tradução

312
As exigências humano-materiais da justiça

324
A educação jurídica e a reabilitação das humanidades: a questão aristotélica das habilidades judicativas, a racionalidade narrativa e as apostas de Nussbaum e de White na literatura e na imaginação dos juristas

327
A educação liberal e a condição trágica do homem: a propósito do que podemos aprender com os poetas sobre as pessoas e sobre o mundo em que atuamos

349
A deliberação moral e o custo teórico da educação dos juristas: uma reconciliação entre *phronesis* e *poiesis*?

351
Imaginação literária e simpatia: podem as paixões e a literatura desenvolver a excelência deliberativa dos juristas?

352
O "espectador judicioso" e a crítica jurídica das paixões

360
A imaginação poética e o texto literário na sala de aula: o que podemos fazer com a poesia e o que a poesia pode fazer conosco?

374
Prática jurídica e excelência poética: qual é o custo teórico e por que devemos pagar o preço de aprender alguma coisa com os poetas

375
A "questão trágica" e a "questão jurídica": possibilidades e limites de uma organização narrativa da comunidade

381
Da emergência e conservação das questões trágica e jurídica

387
Da determinação e da certeza dos critérios de solução

390
Da abertura do sistema para diferentes respostas à questão

394
Da autodisponibilidade do agente e da sua responsabilidade pessoal perante o caso

400
Da controvertida aproximação e da distinção necessária entre racionalidade jurídica e racionalidade literária

414
Das razões para um jurista se interessar por literatura e para uma continuidade *prhonesis-poiesis* literária

441
Ulpiano ou Sófocles?: ensaio sobre o desafio atual da deliberação "jurídica"

442
O jurisprudencialismo e a autonomia do ensino-aprendizagem do direito

449
Do final sustante da história de Davidão e Faustino e da necessidade de os juristas aprenderem a "encher o mundo com outros movimentos"

465
Os esforços de um percurso integrador

471
Conclusão

495
Referências

Dedico esta obra aos meus pais. Eles que, embora privados do direito à escola, ensinaram aos seus filhos, pela mediação de uma *poiesis* inconfundível (a do trabalho rural), uma *praxis* específica da justiça.

Prefácio

Falar – e escrever – sobre direito e literatura, fora do espaço académico e doutrinal anglo-americano, suscita ainda resistências bastantes por parte de círculos mais tradicionalistas da academia jurídica continental, pelo que é com enorme gosto que vemos a publicação, em língua portuguesa, do texto de António Sá da Silva. Em *Destino, humilhação e direito*, propõe-se o autor a desenvolver uma reflexão em torno da identidade/autonomia da realidade jurídica a partir de uma análise jusliterária, centrada na literatura brasileira do sertão. As obras que lhe servem de mote, para o efeito, são, mais concretamente, *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, e *Os sertões*, de Euclides da Cunha.

O ponto de partida da hipótese que coloca, deixa perceber as afinidades com a concepção jurídica que tem vindo a ser trabalhada por António Castanheira Neves, quer na consideração da sua natureza cultural e civilizacionalmente situada, quer na exaltação da sua dimensão jurisprudencial, com a experiência e a reflexão jurídicas a encontrar o seu sentido específico na realização judicativo-decisória que resulta informada por uma particular intencionalidade jurídico-problemática.

Enquanto projecto axiológico-normativo de *constituenda* realização, o direito vai assim percebido como resposta humana ao problema da convivência num espaço histórico-social e civilizacional demarcado, desde logo conduzindo o autor a constatar a problematicidade de uma sua efectiva universalidade, ainda que não da sua universal intencionalidade. Ao mesmo tempo, ao partilhar a centralidade da sua realização problemática e judicativo-decisória, enquanto momento de densificação e concretização da particular intencionalidade prático-normativa que garante ao direito a sua especificidade, vem Sá da Silva a justificar a sua insistência na centralidade da questão deliberativa. Uma questão necessariamente percebida em função de um conjunto de valores e de princípios que integram o *ethos* fundamental de uma cultura situada – aquela que se imprime e se deixa imprimir numa e por uma particular experiência jurídica –, e que se veem constitutivamente convocados pela dimensão normativa daquela intencionalidade.

Com base nessas premissas, pretende o autor justificar a emergência do direito como o conhecemos enquanto esforço para dar sentido ("um certo e bem diferenciado sentido") ao encontro e desencontro humano que acontece dentro de cada marco socio-civilizacional. É com esse propósito que sublinha a ideia de

Tyche, da Fortuna ou do Destino, como propulsora da própria vocação jurídico-normativa. A hipótese que vai explorada é a de o direito surgir como resposta possível, que não necessária (como "alívio prático culturalmente logrado"), para o sofrimento que a humilhação do Destino nos impõe. A partir daí, e de um cotejo das experiências do mundo prático clássico (que viu nascer o direito como o conhecemos) e do sertão brasileiro (em que o direito, como o conhecemos, parece reduzir-se a um pormenor) – realizado a partir do universo de narrativas que cada uma dessas experiências nos legou –, o autor propõe-se fazer uma reflexão sobre o sentido do direito no nosso tempo, para aquilatar da eventual autonomia e potencial universalização do projecto jurídico-normativo. E propõe a fazê-lo escorando-se nas múltiplas relações que estudos contemporâneos vão traçando entre os universos práticos do direito e da literatura, nomeadamente a partir da chamada "teoria narrativística do direito".

As suas conclusões vão no sentido da forte possibilidade de as forças da inevitabilidade trágica do destino obrigarem o homem a reagir, procurando instâncias de resistência e mitigação dessa adversidade. Mas se esse processo conduziu, na realidade greco-romana, à emergência de uma específica racionalidade prático-jurídica, o mesmo não parece ter acontecido no sertão, em que o direito como o conhecemos parece não só não ter expressão, como inclusivamente contrariar o *ethos* comunitário do sertanejo. A experiência de justiça, aí, parece não ser, de modo algum, universalizável, ao mesmo tempo que se dilui no tantas vezes referido *continuum* de virtudes e de excelências. Um *continuum* de virtudes de sentido diverso daquele que constituía a identidade prático-cultural do povo romano, aquando da emergência do direito como um discurso prático autónomo.

O modo sério, honesto e profundamente humilde com que António Sá da Silva percorre as várias estâncias a que a sua investigação o vai conduzindo é manifesto, proporcionando uma leitura agradável, fluida, que permite acompanhar as reflexões, convicções e hesitações do autor. Não se furtando a mergulhar em domínios de manifesta complexidade, e até de alguma heterodoxia, mostra a constante preocupação em identificar os limites e as fronteiras das várias realidades e entidades que convoca, escorando-se para tal num rigoroso e abrangente conjunto de referências académicas e doutrinais. Fá-lo, desde logo, aquando do esforço que empreende para traçar as fronteiras entre razão prática e razão teórica, entre *poiesis* e *phronesis*, entre juízo moral e jurídico, ou entre discurso jurídico e literário.

Um esforço que abraça conscientemente, atentos os espaços tendencialmente interdisciplinares em que centra a sua reflexão. E se nem sempre resulta

particularmente assertivo nas distinções que procura estabelecer, isso dever-se-á, porventura, mais à humildade pela qual pauta a sua investigação e a sua escrita, e a uma louvável dose de pudor e contenção, do que à falta de alicerces teóricos e doutrinais que lhe permitissem assumir posições mais definidas. Desde logo no tocante às relações que explora entre o discurso e a experiência jurídica e a teoria narrativista. Ainda que expressando a profunda e íntima ligação que reconhece existir entre os dois universos, e nem sempre esclarecendo os limites dessa teoria narrativista no seio dos estudos literários em geral, parece temer o reconhecimento a ela (para o direito) de um alcance para lá do meramente pedagógico. O seu receio parece ser o de que essa dimensão possa, de alguma forma, pôr em causa a autonomia normativa dessa ordem de validade com que se identifica o direito.

A verdade, no entanto, é que a intuição da presença dessa mesma dimensão narrativa no universo jurídico atravessa indelevelmente grande parte do seu texto, e isso numa medida que ultrapassa largamente a vertente pedagógica. E o mesmo se poderia dizer relativamente às reservas que sucessivamente vai manifestando a respeito das concretas aportações que para o direito representaria aquilo a que chama, genericamente, "teoria literária do direito". O fruto dos estudos interdisciplinares de direito e literatura configuraria, na sua perspectiva, uma alternativa humanística de entendimento do direito que, nunca abertamente assumida, se intui não deixar de ir ao encontro do pensar e do sentir do próprio autor.

Nessa medida, o que se deixa perceber ao longo do texto de António Sá da Silva é que, enquanto espaço de consolidação de um entendimento verdadeiramente humanista do direito, normativo e civilizacional, quer os estudos jusliterários, quer a concreta vertente dos estudos jusnarrativistas não só não contendem com a autonomia específica do jurídico ou com a sua particular consideração enquanto normativa ordem de valor, como, pelo contrário, permitem reconduzi-lo à sua ingénita natureza, contribuindo para a devida valorização no seu seio do momento de realização deliberativa. Isso, e a própria riqueza das referências e das reflexões literárias e jusfilosóficas que permeiam a presente obra, tornam-na, inequivocamente, um texto merecedor da mais atenta leitura.

Braga, 12 de janeiro de 2019
Joana Aguiar e Silva
Professora da Escola de Direito da Universidade do Minho, Portugal

Introdução

Quando o jagunço Riobaldo, protagonista do *Grande sertão: veredas* de Guimarães Rosa, mergulhou na própria experiência de vida para refletir sobre a possibilidade de um sentido nas ações que praticamos no curso de nossas vidas, chegou a uma conclusão desconcertante para o mundo prático, em geral, e para a prática jurídica, especialmente: "O mundo é à revelia"[1]. Será esta, afinal, a conclusão de todos aqueles que tenham sofrido uma rasteira do tempo, isto é, que de repente se dão conta de que o esforço de ordenar a vida não muda nada do que já está pautado para nossa atuação? Será que a dita civilização não passa de um absurdo que o tempo se encarrega de denunciar?

Dir-se-ia que essas questões oscilam entre a banalidade indiferente do lugar comum e a intensidade patética das interrogações existenciais. Vamos mesmo assim correr o risco de assumi-las como ponto de partida para a nossa reflexão sobre o problema do direito, um direito que o nosso tempo expõe a uma desarmante complexidade prático-cultural, com um espectro sem precedentes de representações e de exigências. Importa, assim, ir direto aos pressupostos básicos diante dos quais tentaremos nos concentrar, nesta que é uma versão reduzida e editorial de nossa tese de doutoramento na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, escrita entre os anos de 2005 e 2016, na especialidade de Ciências Jurídico-Filosóficas:

a) Um primeiro que conduz nossa reflexão por meio de um contraponto que parece hoje importante entre os mundos práticos da moral e do direito, conferindo a esse contraponto uma contextualização histórico-cultural e colocando a possibilidade de continuarmos a autonomizar a concepção do homem (*homo humanus*) daquele direito;

b) Um segundo que procura integrar esse esforço no território comum dos discursos humanistas, nomeadamente aqueles que nos têm interpelado a partir das abordagens plurais do *law and literature* e *law and culture*;

c) Um terceiro que, libertando-nos da pretensão de qualquer necessidade de sua escolha e permitindo que deixemos de recorrer aos elementos ou textos canônicos mais habituais, faz com que busquemos na literatura

[1] ROSA, João Guimarães. *Grande sertão*: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 283.

do sertão um exemplo paradigmático para refletirmos sobre as perplexidades morais e jurídicas do nosso tempo;

d) Um quarto que nos detém numa certa concepção do direito e nos obriga a discorrer claramente sobre essa percepção[2], sem nos impedir, no entanto, de nessa reconstituição irmos dando atenção ao problema do diálogo das tradições ou do encontro (atualmente inevitável) das culturas e horizontes civilizacionais;

e) Um quinto que procura evitar que este trabalho se converta num exercício intelectual arbitrário, antes exigindo que se configure como uma tentativa (entre outras possíveis) de refletir sobre o sentido do direito no contexto global da filosofia prática do nosso tempo[3].

Sem querermos ser exaustivos, cumpre-nos alargar um pouco mais esse pórtico, o que parece importante para guiar tanto os leitores do direito como os de outras áreas a que o texto pode interessar, tais como as da filosofia, da literatura, da educação etc. O primeiro pressuposto desafia a pensar o compromisso global do trabalho com o problema atual do direito e do pensamento jurídico, sem sugerir, entretanto, que tal compromisso possa ser aculturalmente refletido; pelo contrário: escapando às tentações de recriar um território neutro, iniciamos por um exercício de memória, se não de regresso a um certo originário prático-cultural, embora reconhecendo que não se trata de um percurso necessário. Trataremos, na verdade, de ouvir os apelos a que os textos-materiais selecionados nos expõem, enquanto desenham um contraponto límpido e forte entre os mundos da moral e do direito. Não se tratará apenas de compreender os referenciais da vida boa com que aqueles materiais nos interpelam. Tratar-se-á também de perguntar pela possibilidade de ainda insistirmos na separação, datada do alvorecer da nossa cultura, entre esses dois mundos que aqui se intercruzam.

De fato, quer-nos parecer que as diferentes concepções de mundo e da pessoa interfiram, talvez mais do que imaginamos, nas concepções de justiça que os autores defendem. Seria mesmo possível, sem um mergulho sincero no contexto em que certa argumentação jurídica foi formulada, ter para com ela a

---

[2] Digamos desde logo, aquela concepção de direito que tem origem na autonomização grega da *praxis*, mas que tem seu lugar decisivo na especificação romana desta enquanto *praxis* de *responsa* para problemas-controvérsias.

[3] Faremos isso estabelecendo um confronto tão claro quanto possível entre a autonomia-*Isolierung* do direito exigida pela concepção greco-romana (e pelo projeto que assim se abre) e o holismo prático dos narradores do sertão, ao ponto precisamente de admitirmos que um mesmo propósito (o de reduzir os riscos da exposição e o de aliviar um pouco o sofrimento humano ante a própria Fortuna) venha a ser prosseguido por duas vias aparentemente bem opostas.

devida consideração? Suspeita-se que não, inclusive essa imersão parece necessária para sabermos se e de que modo uma específica teoria de justiça se relaciona com outras, formuladas em outras tradições, bem como se os pressupostos que adota podem ser assimilados por cultura distinta da que os formulou uma tal teoria etc. Já Horácio reconhecia os limites de uma argumentação que se quer racional, quando o orador se divorcia da tradição: "É difícil dizer com propriedade o que não pertence à tradição"[4].

Sabemos que o direito moderno sofreu grande influência do racionalismo cartesiano e de sua hostilidade à tradição[5]: dada a pluralidade de opiniões de que são constituídos, os costumes, segundo Descartes, não nos oferecem qualquer segurança, visto que "podem ofuscar a nossa luz natural e tornar-nos menos capazes de ouvir a razão"[6]. Mas se olharmos para a tradição romanística, isso não parece evidente, pelo menos se ouvirmos Hespanha: por meio de uma contínua e silenciosa alteração do direito romano é que ele sobreviveu às transformações sociais e culturais da sociedade europeia[7]. Diz que "cada conceito de direito faz parte de um sistema ou contexto, do qual recebe o seu sentido. Mudado o contexto, os sentidos das peças isoladas recompõem-se, nada tendo a ver com o que elas tinham no contexto anterior"[8].

Havendo, portanto, essa vinculação entre forma de vida e concepção do direito, e havendo também hoje certa confusão de linguagens e pretensões de vida boa[9], talvez se deva dar atenção a outras vozes: vozes pouco ouvidas na discussão sobre a vida humana em comum, vozes que mobilizam respostas diferentes daquelas que o direito (ou que certa compreensão do direito) parece impor

---

4 HORÁCIO. *Arte poética*. Tradução R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Livraria Clássica Editora, [19--]. p. 127-130.

5 Um estudo rigoroso e didático dessa formação da modernidade jurídica, incluindo o contributo de Descartes, pode ser visto em MARQUES, Mário Reis. *Codificação e paradigmas da modernidade*. Coimbra: Edições do Autor, 2003. p. 355-434.

6 DESCARTES, René. Discurso do método. *In:* DESCARTES, René. *Discurso do método, meditações metafísicas*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 1-201. (Os grandes filósofos). p. 68.

7 HESPANHA, António Manuel. *Panorama histórico da cultura jurídica européia*. Mem Martins: Europa-América, 1997. p. 74 *et seq.* Há, nessa fala, uma cilada cognitivista, como se ainda fosse seguro falar hoje da juridicidade a partir de uma relação sujeito-objeto, colocando inclusive em causa a concepção prático-cultural daquele direito que este trabalho considera. Todavia, o exemplo nos ajuda a demover qualquer pretensão de sentido do direito fora de uma experiência prática concreta.

8 *Ibid.*, p. 74.

9 LYOTARD, Jean-François. *La diferencia*. Tradução Alberto L. Bixio. 3. reimp. Barcelona: Gedisa, 1999. nº 151.

à partida. Como se afinal tudo estivesse em aberto e se impusesse francamente confrontar duas experiências: a que reduz o direito à institucionalização convencional de uma ordem eficaz (livre de exigências de sentido específicas) e a que o interpela como uma ordem de validade (com um sentido inconfundível com outras práticas).

O desafio do segundo pressuposto é o de integrar esse contraponto direito e moral no território comum dos discursos humanistas (*humanistic approaches* ou *humanistic interdisciplinar project*), nomeadamente aquele que associa o direito à literatura e o direito à cultura, já que a plausibilidade da proposta que formula pelo menos ajuda a explorar ricamente esse universo ético-comunitário que parece alimentar o pensamento prático em geral. É certo que essa abordagem interdisciplinar da experiência jurídica não é a única a interrogar-nos sobre o sentido de um mundo prático específico do direito[10], subsistindo outras possibilidades exploratórias. Todavia, sua abordagem nos instiga a colocar em causa, também, formalismos e funcionalismos jurídicos que se oferecem hoje como alternativas ao *homo humanus* do direito.

Além disso, a "alternativa humanista" que exploraremos constitui hoje uma tentativa considerável de reconstituir o universo da prudência (φρόνεσις, *phronesis*) e a herança da filosofia prática. Essa reconstituição privilegia o caminho (decerto discutível!) de integrar tal *phronesis* no horizonte ético-estético da racionalidade narrativa (com algum esquecimento de outros tipos de racionalidade também possíveis). Seja como for, vale a pena correr o risco de percorrer tal caminho, pelo muito que esses discursos nos podem oferecer a propósito do problema da fragilidade humana perante o Destino (cοῖρα, moira/καιρός, *kairós*/τύχη, *tyche*/ fortuna)[11], problema que é central para a nossa abordagem.

---

[10] LINHARES, José Manuel Aroso. *O direito como mundo prático autónomo:* "equívocos" e possibilidades (Relatório com a perspectiva, o tema, os conteúdos programáticos e as opções pedagógicas de um seminário de segundo ciclo em Filosofia do Direito). Coimbra: Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, 2013. Provas de Agregação na Faculdade de Direito. p. 33 *et seq.* Para a delimitação do discurso das humanidades e seu lugar entre os discursos interdisciplinares do direito, assim como para o lugar da racionalidade narrativa no contexto dessas humanidades, ver *Ibid.*, p. 36 *et seq.*, assim como LINHARES, José Manuel Aroso. Imaginação literária e "justiça poética" – um discurso da "área aberta"? *In:* TRINDADE, André Karam; GUBERT, Roberta Magalhães; NETO, Alfredo Copete (org.). *Direito & literatura*: discurso, imaginário e normatividade. Porto Alegre: Núria Fabris, 2010a. p. 269-306. p. 270 *et seq.*

[11] Importa esclarecer de início em que sentido esse termo será empregado neste livro. Não temos aqui uma pretensão clássico-linguística que nos permita analisar com rigor as variantes, às vezes sutis, que a palavra possui; socorrendo por ora dos verbetes introduzidos na *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, 1980, v. 6, p. 1155-1156, v. 8, p. 427-431, v. 13, p. 11-16, por importantes classicistas (Maria Helena da Rocha Pereira para "moira", Celestino Pires para "destino" e Manuel

Sabe-se que a atualidade da reflexão jurídica em muito se assemelha, como disse Linhares, a um verdadeiro diferendo[12], na certa porque testemunhamos uma

Antunes para "fatalismo"), desincumbindo embora dos pormenores culturais que no momento oportuno tentaremos desenvolver, especialmente sobre a questão da (i)mutabilidade do Destino enviado pelos deuses aos humanos, parece ser possível utilizar essa palavra em um sentido mais ou menos similar ao que se utiliza na linguagem corrente para Moira, Sorte, Acaso, Fortuna, Providência e Fado. Com efeito, "Moira" (Μοῖρα, *Moira*) significa, rigorosamente,"parte, porção, lote", possibilitando entendê-la como aquilo que cabe a cada um em Sorte na vida, isto é, seu Destino; o "Acaso" (Καιρός, Τχη), um termo bem próximo do que a língua latina traduziu por "Fortuna", corresponde àquilo que nos ocorre casualmente, contingentemente, de modo um pouco diverso da noção de Moira, que sugere às vezes algo fixo, inamovível; a "Providência" (*Pronoia*), cuja noção já encontra suas origens em Platão, é um termo particularmente desenvolvido pelos estoicos, no sentido daquela intervenção dos deuses para ajudarem os humanos na realização dos projetos da divindade. PLATON, 1949, 512; o "Fado" (*Fatum*) surge no latim para designar aquelas forças superiores e inexoráveis que definem o curso regular da natureza. A ideia fundamental que a noção de Destino expressa, de acordo com Pereira, é a do confronto da noção de responsabilidade do homem, pelos atos que pratica, com uma ordem que lhe é adversa. Há uma forte suspeita de que Guimarães Rosa, incorporando outros elementos que vieram a constituir a cultura do sertão, inclusive os elementos cristãos, às vezes emprega os termos "Sertão" e "Diabo" no mesmo sentido com que usualmente utiliza para "Sorte", "Sina" e "Destino", isto é, como imprevisibilidade da vida e como risco de estar no mundo, como algo que possui uma astúcia que lhe é própria e subtrai do agente a possibilidade de controlar a própria vida e ações necessárias a uma vida humana feliz. ROSA, 2006, especialmente p. 156, 221 e 288. De fato, ninguém ignora que cobras picam animais e um criador pode prever que um ofídio, ao transitar pela sua pastagem, possa picar uma criação do seu rebanho. Todavia, dentre os muitos animais que ali pastavam, sua Mula Preta estimada ser exatamente aquela ofendida por uma cobra venenosa (A MODA da mula preta. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Raul Torres. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Caboclo/Continental, 1970. 1 LP), além de que dentre tantos pés de capim que seu mulão poderia comer naquelas imensas pastagens, ter se deparado com aquele e naquela hora e dia que a cobra assassina se escondia, tudo isso já é uma questão de Sorte, não tem muito como explicar. Para os fins visados por este trabalho, contentaremos em empregar indistintamente os termos "Destino", "Sorte", "Acaso", "Moira", "Sina", "Fado", "Fortuna" e "Desgraça", mais ou menos naquele sentido que Aristóteles na sua *Retórica* parece empregar: aquilo que simplesmente ocorre em nossa vida, sem uma explicação lógica ou, simplesmente, aquilo que o agente não controla. Aristóteles. ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, 1362a. Dizendo isso, estamos concordando pelo menos na maior parte das vezes com Nussbaum, quando pensa a *Tyche* independentemente da discussão dos estoicos a propósito de saber se algum evento da natureza pode dar-se de modo fortuito ou desprovido de alguma causa. NUSSBAUM, Martha C. *The fragility of goodness*: luck and ethics in greek tragedy and philosophy. New York: Cambridge University Press, 2001b. p. 3 *et seq.*, assim como p. 89 *et seq.* Dizer que alguém está sob o punhal do Destino é reconhecer que atua de um modo que, em circunstâncias mais favoráveis, não escolheria atuar.

[12] LINHARES, José Manuel Aroso. *Entre a reescrita pós-moderna da modernidade e o tratamento narrativo da diferença ou a prova como um exercício de "passagem" nos limites da juridicidade*: imagens e reflexos pré-medotológicos desse percurso. Coimbra: Coimbra Editora, 2001. p. 316 *et seq.*; ver também *Id*. Jurisprudencialismo: uma resposta possível em tempo(s) de pluralidade e de diferença? *In:* COELHO, Nuno Morgadinho Santos; SILVA, Antonio Sá da (org.). *Teoria do Direito*: direito interrogado hoje – Jurisprudencialismo: uma resposta possível? Estudos em homenagem ao Doutor António Castanheira Neves. Salvador: Juspodivm, 2012a. p. 109-174. p. 127 *et seq.*

heterogeneidade sem precedentes de discursos sobre o direito e porque deparamos com aquele estado de coisas que Lyotard acredita tratar-se de um *pagus* linguístico: um território de fronteiras onde gêneros de discursos entram em conflito sobre o modo como devem ser elaborados[13]. Essa pluralidade[14] nos levou a ouvir privilegiadamente uma das vozes importantes desse diferendo: aquela que ecoa de Nussbaum e que, aludindo ao mundo prático do direito, inscreve-o no mundo prático global, desconsiderando a especificidade do projeto prático-cultural desse direito. E com resultados perturbadores das fronteiras com outras dimensões da razão prática humana (πράξις, *praxis*), na medida em que o pensa holisticamente à luz de decisivas heterorreferências tanto filosóficas como ético-políticas, sempre exigindo de nós uma totalidade de compromissos concomitantes (*continuum*) que se cumprem, por um lado, em relação ao gênero humano indistintamente e, por outro, relativamente aos animais não humanos[15]. Tudo além de sinalizar para o rompimento das próprias fronteiras da *praxis-phronesis*, enquanto se dirige à prática jurídica mobilizando

---

13 LYOTARD, 1999, nº 218.

14 Para um diagnóstico de quatro dimensões dessa pluralidade – a dimensão acadêmica, em que se aponta o distanciamento da experiência universitária atual de uma linguagem unificada, assim como a ausência de um cálculo teorético nesse debate que se alimenta mais das críticas que cada autor dirige aos demais que da discussão dos problemas que pretendem resolver, condenando o pensamento universitário a uma clausura sobre si própria e a uma desconstrução continuada; a dimensão interpretativa ou das pequenas comunidades de interpretação, em que se denuncia também a inexistência de uma linguagem única, só que agora identificando uma pluralidade de representações semióticas que individualmente representam uma experiência coletiva e única, inviabilizando um projeto que integre os diferentes modelos de interpretação; a dimensão heterorreferencial, associada às práticas interdiscursivas com pretensões de juridicidade, as quais percorrem os territórios da Economia, da Literatura, da Ciência, da Ética etc., e condenam o pensamento jurídico à assimilação de teleologias alheias, assim como a situar-se em territórios de fronteiras; a dimensão cultural, na qual se aponta um flagrante *continuum* cultural nas respostas dadas ao problema da institucionalização da vida social, sem que o direito encontre ali um lugar específico, antes significando um regulativo puro e simples ou uma projeção coerciva dos conteúdos que esse *continuum* impõe (a comprometerem a vocação integradora ou a intenção de validade do Direito) –, ver LINHARES, José Manuel Aroso. Law's cultural project and the claim to universality or the equivocalities of a familiar debate. *International Journal for the Semiotics of Law*: Revue Internationale de Sémiotique Juridique, Netherlands, v. 25, p. 489-503, dec. 2012b. p. 492 *et seq.*, assim como LINHARES, 2012a, p. 117 *et seq*.

15 O interesse da autora por uma concepção de justiça com condições de assumir todos esses tipos de problemas, sem prejuízo do que vai desenvolvido na sua obra e que na Parte 3 pretendemos estudar, é o que já se visualiza naquelas páginas introdutórias de: NUSSBAUM, Martha C. *Frontiers of justice*: disability, nationality, species membership. Cambridge: The Belknap press of Harvard University Press, 2007. p. 1 *et seq*.

diretamente os recursos da literatura[16] e nos leva a refletir sobre a racionalidade poética (ποιέσις, *poiesis*) ou a virtude da produção.

E isso antecipa nossa suspeita, presente no terceiro pressuposto, de que a poesia é uma expressão autêntica do pensamento filosófico, estimulando-nos a pensar sobre a nossa situação presente. Sabe-se, todavia, que os textos literários habitualmente convocados nessas abordagens são outros e não os que despertam nossa atenção neste trabalho. Por que optamos pelas narrativas do sertão? Desde logo porque estas permitem lançar um novo olhar, de uma desarmante frescura, sobre os desafios práticos do nosso tempo. Mas também porque o fazem preservando uma fidelidade implacável a uma específica compreensão do mundo e a uma particular compreensão da vida boa. O que propomos é assim, modestamente, um exercício culturalmente situado de direito e literatura, com materiais que estão longe de se impor como necessários (ou insubstituíveis por quaisquer outros), mas que assim mesmo nos permitem partir do particular (e de um particular especialmente eloquente, no seu holismo) para interrogar as pretensões de universalidade do direito e do pensamento prático em geral.

Isso obriga antecipar nesta introdução algumas notas, ainda que somente para colocar em questão a possibilidade de se falar de uma autêntica "forma de vida" do sertão e de um discurso prático dos seus poetas. Com efeito, interrogarmo-nos sobre isso é procurar, nas narrativas mobilizadas, algum registro que aponte não apenas uma especificidade, mas também certa estabilidade da vida moral (*mores*) ou daquelas práticas testemunhadas, sobretudo na oralidade, e que sugerem a existência de uma eticidade (ἔθος, *ethos*) sertaneja. Em verdade, parece que tais narrativas descrevem uma experiência de vida inconfundível, não por testemunharem uma identidade linguística (a simples apropriação da língua de um modo singular não parece constituir um sistema de linguagem!), mas por representarem em linguagem poética um modo próprio de pensar e de viver que caracteriza a pessoa do sertanejo.

Consideremos antes de tudo que subestimar a expressão linguística do sertanejo, invocando uma metalinguagem como um oficial do Exército faz no romance histórico de João Ubaldo Ribeiro sobre Canudos[17], não passa de pretensão; igualmente a personagem-repórter de Mário Vargas Llosa se dá conta dessa

---

16 Ver especialmente NUSSBAUM, Martha C. *Poetic justice*: the literary imagination and public life. Boston: Beacon Press, 1995b. p. 79 *et seq.*

17 RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007. p. 623.

limitação linguística: a totalidade dos livros que leu não ajuda a superar as vicissitudes do sertão[18], enquanto Antonio Vilanova, com uma só frase, dava sentido àquele mundo de confusão e de surpresas[19]. Como disse Luiz Gonzaga, o sertanejo fala uma linguagem que lhe é própria, e lá, "pros cabôco lê", terão que aprender um outro ABC[20]. Consideremos ainda que o desafio que lança ao homem do litoral se quiser falar no "sistema caboclo" ainda não é tudo, dado que esse sistema não se restringiria a uma fonética própria do abecedário: segundo a poetisa Lacerda em seu cordel sobre a linguagem do sertão cearense, há ali um mundo próprio de significações[21], enquanto o folclorista Mota reúne um verdadeiro glossário de termos fortemente usados no sertão nordestino[22].

A sugestão de que possamos estar diante de uma forma específica de vida, sem prejuízo de outros desenvolvimentos, vem da própria experiência do homem do sertão que Euclides da Cunha estranharia, sugerindo que aquele não era o mundo dos praças e muito menos o seu[23]. Chega a procurar uma explicação para o modelamento daquele caráter, apelando para os agentes físicos do sertão: não seria apenas o abandono por parte do Estado ou a distância do litoral, mas as próprias vicissitudes do sertão (a vegetação hostil, a seca prolongada, os animais peçonhentos e predadores, o relevo às vezes pouco apropriado para a agricultura e outras agruras do cotidiano do sertanejo) que concorriam para formar o imaginário, a moralidade e as artes, no sentido de amenizar os efeitos desse particular infortúnio[24]. Como disse Riobaldo, "O sertão não tem janelas nem portas. E a regra é assim: ou o senhor bendito governa o sertão, ou o sertão maldito vos governa..."[25].

---

18 LLOSA, Mario Vargas. *La guerra del fin del mundo*. Buenos Aires: Seix Barral, 1985. p. 450.

19 *Ibid., 1985*, p. 346. Outras referências do autor sobre os limites da linguagem, no desfecho de Canudos, podem ser vistas nas p. 245, p. 274 *et seq.*, e ainda p. 407.

20 ABC do sertão. Intérprete: Luiz Gonzaga. Composição de Luiz Gonzaga e Zé Dantas. *In:* LUIZ Gonzaga. Intérprete: Luiz Gonzaga. São Paulo: RCA Víctor, 1953. 1 78RPM.

21 LACERDA, Josenir Amorim Alves de. *O linguajar cearense*. 2. ed. Crato: Academia dos Cordelistas do Crato, 2000. p. 1 *et seq.*

22 MOTA, Leonardo. *Cantadores*: poesia e linguagem do sertão cearense. 7. ed. Fortaleza: Abc Editora, 2002a. p. 247-260; *Id. Sertão alegre*: poesia e linguagem do sertão nordestino. 3. ed. Fortaleza: Abc Editora, 2002b. p. 205-245; *Id. Violeiros do Norte*: poesia e linguagem do sertão nordestino. 7. ed. Fortaleza: Abc Editora, 2002c. p. 235-255.

23 CUNHA, Euclides da. *Os sertões*: campanha de Canudos. São Paulo: Martin Claret, 2006, especialmente, p. 515 e p. 590.

24 *Ibid.*, especialmente p. 152.

25 ROSA, 2006, p. 495.

Importa também frisar, sobre tal estranhamento, que este decorre de os cidadãos do litoral não reconhecerem nas práticas do sertão suas concepções da vida boa, diferente do que ocorre com Miguilim, que no diálogo com os inventos da indústria (os óculos que o doutor José Lourenço lhe coloca nos olhos) percebe em dado momento que seu sertão é lindo[26]. A estabilidade desses *mores* se depreende de um poema de Patativa do Assaré, o qual se dá conta de que nada é "esquisito" para quem está em seu lugar, arrematando ao final: "Diz o beija-flor contente:/ Faço o que outra ave não faz,/Eu sei voar para a frente/E sei voar para trás"[27]. A autenticidade desse *ethos* parece expresso na saudade que o sertanejo tem de casa, como a dupla caipira Belmonte e Amaraí atesta[28], dando a entender que a pujança da cidade e a realização pessoal não compensam a saudade de sua terra, ao passo que sugerem que regressar ao interior é a única decisão acertada.

Qual o alcance, assim, dessa exploração narrativa? O que mobiliza certa memória de vida, cuja compreensão nos ajude a assimilar a experiência presente. Frisamos que os materiais explorados, seja pela relevância dos dois textos acadêmicos privilegiados em razão da acuidade com que penetraram no universo moral do sertão, seja pela propriedade narrativa dos cordéis e da música caipira extraídas da oralidade sertaneja, despontam para nós como testemunhos inconfundíveis daquele humanismo (*humanitas*) do sertão[29];

---

[26] ROSA, João Guimarães. *Manuelzão e Miguilim*: (corpo de baile). 9. ed. 21ª impr. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 139 *et seq.*

[27] ASSARÉ, Patativa. *Aqui tem coisa*. São Paulo: Hedra, 2004. p. 139 *et seq.*

[28] SAUDADE de minha terra. Intérpretes: Belmonte e Amaraí. Composição de Belmonte e Goiá. *In:* SAUDADE de minha terra. Intérpretes: Belmonte e Amaraí. São Paulo: RCA Camden, 19691 LP; GENTE de minha terra. Intérpretes: Belmonte e Amaraí. Composição de Almir e Goiá. *In:* BELMONTE e Amaraí. Intérpretes: Belmonte e Amaraí. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1980. 1 LP.

[29] O texto rosiano, um dos escolhidos para irradiar a discussão, pretende justificar-se pela densidade com que, mesmo de forma romanceada, o autor buscou compreender a concepção de mundo que o sertanejo possui. No caso da obra euclidiana, é verdade que muitas vezes se percebe flagrantemente uma interpretação pura e simples (por vezes até preconceituosa!) do autor a propósito do que testemunha e relata, mas isso não invalida o esforço que realiza para compreender as escolhas morais e a forma de vida de um sertanejo, num contraponto essencial com a cultura urbana e letrada. No mais, os textos da poesia oral e a própria experiência de vida desse autor parecem poder confirmar o que aqueles textos centrais discutem. Como disse Cascudo, na introdução de uma importante pesquisa de Romero sobre o tema, a poesia popular revela o caráter de um povo, tendo, portanto, bastante interesse para a ciência. ROMERO, Sílvio. *Folclore brasileiro*: cantos populares do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1985. p. 20. Isso quer dizer ainda que a poesia oral é patrimônio de um povo e, de certo modo, está protegida contra certos desvirtuamentos que um intérprete específico poderia lhe dar. Seria como se dissesse que a tradição oral é o próprio "espírito do povo", que os poetas da oralidade sertaneja bafejam o próprio

nomeadamente o segundo caso, que expressa uma sabedoria que se diz muito autêntica[30], naquele sentido que Walter Benjamim nos ensina a reconhecer da autêntica narrativa[31].

O quarto pressuposto tem como certo que os gregos, discorrendo sobre a justiça (Δίκη, *Dike*), refletiram sobre um mundo que talvez hoje sequer compreenderíamos bem, uma vez que se referiam àquela ordem do Ser (φύσις, *physis*) onde tudo encontrava o seu sentido. Tais reflexões eram antes de tudo uma reflexão sobre o cosmo e, portanto, foram feitas sabidamente por poetas e filósofos e não por juristas propriamente[32]. Coube à Filosofia especular sobre o justo e o injusto, um exercício que demandava todos os tipos de saberes, na tensão permanente entre o Destino que se sofre e o Ser onde ao fim tudo repousa[33]. Os primeiros

---

"espírito do sertão", algo que alguns estudiosos daquela cultura parecem insinuar – a propósito da lealdade com a tradição e da característica da literatura oral do sertão, por meio da discussão interna entre diferentes estudiosos e por meio do juízo crítico de acadêmicos como Machado de Assis e Raquel de Queiroz, ver CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1984. p. 15 *et seq.*; *Id., Contos tradicionais do Brasil*. 13. ed. São Paulo: Global, 2004. p. 11 *et seq.*; GALENO, Juvenal. *Lendas e canções populares*. 4. ed. Fortaleza: Casa de Juvenal Galeno, 1978. p. 31 *et seq.*; MOTA, 2002a, p. 3 *et seq.*, 2002c, p. ix *et seq.*, 2002b, p. 15 *et seq.*; AMÂNCIO, Geraldo; PEREIRA, Wanderley. sertanejo. Fortaleza: Edições do Autor, 2004. p. 5 *et seq.*; RIBEIRO, José Hamilton. *Música caipira*: as 270 maiores modas de todos os tempos. São Paulo: Globo, 2006, p. 6 *et seq.*; ASSARÉ, Patativa. *Digo e não peço segredo*. São Paulo: Escrituras, 2001a. p. 5 *et seq.* – e que confirma o que Benjamim disse: a narrativa oral se alimenta da própria experiência de quem narra ou de quem lhe narrou antes. BENJAMIM, Walter. O narrador: reflexões sobre a obra de Nikolai Lesskov. *In:* BENJAMIM, Walter. *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992. p. 27-57. *et seq*.

30 "Se ele recolhe e estuda a produção anônima e coletiva (Van Gennep) é um dos altos testemunhos da atividade espiritual do Povo, em sua forma espontânea, diária e regular. Ligado, um pouco confundido com a Etnografia, o Folclore ensina a conhecer o espírito, o trabalho, a tendência, o instinto, tudo quanto de habitual existe no homem. Ao lado da literatura, do pensamento intelectual letrado, correm as águas paralelas, solitárias e poderosas, da memória e da imaginação popular". CASCUDO, 2004, p. 11 *et seq*.

31 BENJAMIM, 1992. p. 27-57 *et seq*., bem como p. 48 *et seq*.

32 Para um aprofundamento nesse contraponto Filosofia do Direito dos filósofos *versus* Filosofia do Direito dos juristas, ver: GAGARIN, Michael; WOODRUFF, Paul. Early greek legal thought. *In:* MILLER JR., Fred D.; BIONDI, Carrie-Ann (ed.). *A history of the philosophy of law from the ancient greeks to the scholastics*. Dordrecht: Springer, 2007. cap. 1. (A treatise of legal philosophy and general jurisprudence, 6), assim como STEIN, Peter G. The roman jurists' conception of law. *In:* PADOVANI, Andrea; STEIN, Peter G. *The jurists' philosophy of law from Rome to the seventeenth century*. Dordrecht: Springer, 2007. cap. 1. (A treatise of legal philosophy and general jurisprudence, 7).

33 Sobre a tensão ou a polaridade cultural do Ocidente, ver NEVES, António Castanheira. Pensar o direito num tempo de perplexidade. *In:* DIAS, Augusto Silva *et al.* (org.). *Liber Amicorum de José de Sousa e Brito em comemoração do 70º aniversário*: estudos de direito e filosofia. Coimbra: Almedina, 2009. p. 3-28. p. 7 *et seq*.

passos contra a humilhação e o capricho da Moira já estavam dados; neste particular, o *Protágoras* de Platão parece bem exemplar, iniciando essa discussão em termos verdadeiramente sistemáticos[34].

Um passo mais decisivo contra a arbitrariedade da *Tyche* seria dado por Aristóteles, quando secularizou a discussão sobre a vida ativa (πράξις, *praxis*) do agente em relação ao que fez com a vida contemplativa (θεορία, *theoria*). Com o Estagirita, a filosofia prática é pela primeira vez autonomizada daquele saber supremo a que todas as coisas aspiram (σοφια, *sophia*), embora nele é que todas as discussões relativas à vida ética do agente (ήθος/έθος, *ethos*), à organização e administração da cidade (πόλις, *polis*), à administração do lar (οίκος, *oikos*) e à solução de controvérsias passadas (δίκη, *dike*) irão buscar o seu último sentido[35]. Coube aos juristas romanos, refletindo o desafio do seu tempo, autonomizarem a *praxis* jurídica (*ius*) da filosofia prática (φρόνησις, *phronesis*) como um todo, ocupando-se exclusivamente de uma das dimensões do pensamento prático aristotélico acima elencadas: a dimensão das controvérsias passadas e que em cada caso se havia de decidir[36]. Esta é a concepção de direito da qual partiremos para nossas incursões sobre a atualidade do pensamento jurídico, o que faremos colocando sob suspeita, embora, a possibilidade de reconciliar uma tal experiência com aquela que se extrai do mundo prático do sertão.

E, por fim, o quinto pressuposto. Ora, a extensão e a complexidade dos desafios da vida humana feliz do sertão nos interrogam sobre muitas das convicções que historicamente nossa tradição, ocidental e europeia, constituiu sobre o direito, nomeadamente sobre a sua autonomia em relação a outras aquisições culturais ou conquistas axiológicas. Realizaremos, portanto, um esforço para confrontar essas duas experiências culturais distintas: a cultura greco-romana, em que emerge certa concepção da *praxis*, e a cultura do sertão brasileiro, na qual

---

[34] NUSSBAUM, 2001b, capítulo 4.

[35] O esforço de Aristóteles para "libertar" o pensamento prático da reflexão global sobre o Ser pode ser visto com clareza no livro VI da sua *Ética a Nicômaco*. Sobre a tradição filosófica que emerge desse ponto, a tradição de Aristóteles em contraposição com a tradição de Galileu que se forma com a filosofia moderna, embora num estudo sem a referência ao problema do Destino que estamos suscitando, ver NEVES, António Castanheira. *Apontamentos complementares de teoria do direito*: sumários e textos. Coimbra: Policopiado, 1998a, p. 79 *et seq*.

[36] Para um olhar mais geral sobre essa secularização da *praxis* jurídica, ver NEVES, António Castanheira. O problema da universalidade do direito – ou o direito hoje, na diferença e no encontro humano-dialogante das culturas. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 2008e. v. 3, p. 101-128. p. 111 *et seq.*; ver, também, LINHARES, 2012a, p. 154 *et seq*.

aquele direito representa tão somente um pormenor da cultura e um detalhe da vida humana em comum. Esse confronto não pretende ser um exercício intelectual arbitrário. Pretende apenas contribuir para a discussão sobre o sentido atual do direito e sobre a especificidade da sua concepção da comunidade (*communitas*), discussão que será na verdade conduzida por certa compreensão da *praxis*: aquela que, invocando os recursos da literatura e aludindo-se a uma racionalidade narrativa, procura responder originalmente pelos desafios do pensamento prático do nosso tempo. Dentre as vozes que nos autorizam hoje a falar de uma filosofia prático-narrativa, a que pretendemos privilegiar é aquela de Nussbaum e de sua "justiça poética" (*poetic justice*).

Com efeito, desde a primeira edição de sua *Fragility*, a autora tem suscitado um problema importante para o pensamento prático atual: a excelência humana possível em uma vida submetida de algum modo à força do Destino, capaz de comprometer o florescimento das capacidades humanas de ser e de atuar. Seus estudos sempre dão um relevo especial à questão da fragilidade das nossas vidas, dirigidos à filosofia grega e à sua dimensão prática. Em muito inspirada nos estudos de Williams sobre a filosofia prática dos gregos[37], afigura-se como uma referência importante nesse esforço de recuperar a dimensão filosófica da tragédia[38]. No universo do direito, embora não sendo jurista nem mesmo se ocupando de problematizá-lo enquanto tal, tem oferecido contributos importantes à reflexão sobre a justiça[39].

A forte impressão que as lições de Nussbaum nos causaram estimulou nossa atenção para investigar os limites atuais do direito, os limites de uma experiência que, segundo Castanheira Neves, é a mais nobre entre os contributos humanitários da cultura ocidental[40], mas que se vê hoje ante a condição de ser apenas

---

37 Ver, por exemplo, WILLIAMS, Bernard. *Shame and necessity*. Berkeley: University of California Press, 2008. *passim*.

38 A propósito, ver seu trabalho inaugural em NUSSBAUM, 2001b, especialmente o Capítulo 1, dedicado exatamente à pesquisa entre o tema da tragédia e a discussão sobre o pensamento ético dos gregos.

39 Sobre o lugar da autora na discussão atual do direito, ver Linhares, 2010a, p. 269-306; ver ainda sobre o pensamento prático que defende, num confronto com o jurisprudencialismo de António Castanheira Neves, nosso ensaio em SILVA, Antonio Sá da. A imaginação literária e o direito: a (im)possibilidade de um modelo jurídico-decisório nos argumentos de A. Castanheira Neves e de Martha C. Nussbaum. *In:* COELHO, Nuno Morgadinho Santos; SILVA, Antonio Sá da (org.). *Teoria do direito*: direito interrogado hoje – Jurisprudencialismo: uma resposta possível? Estudos em homenagem ao Doutor António Castanheira Neves. Salvador: Juspodivm, 2012. p. 211-230.

40 NEVES, 2008e, p. 103.

mais uma entre as alternativas que a filosofia prática oferece ao problema da vida humana em comum[41]. A necessidade de enfrentar essa questão, talvez sob a influência da nossa própria experiência de vida, despertou a possibilidade de refletir sobre tudo isso, a partir de um discurso específico da vida prática: o dos poetas do sertão brasileiro e que sugere uma concepção trágica da vida[42] e nos desafia a repensar nossas concepções mais habituais da *praxis* jurídica, nomeadamente aquela relativa ao problema da autonomia do direito.

Ocorre, porém, que o pensamento prático atual, tocado pelo diferendo que atrás referimos, impede que a pretensão de autonomia seja algo evidente para o pensamento jurídico. A inquietação filosófico-jurídica de Castanheira Neves o leva a afirmar que "o direito se nos revela hoje fortemente problemático"[43], assim como a denunciar a tranquilidade de alguns autores a propósito da reflexão jurídica atual: contentam-se com a pressuposição de certo direito ou com a determinação de seus fundamentos, em vez de perguntarem pelo seu sentido e, mais ainda, pela possibilidade do seu sentido[44]. O autor esclarece que o pensamento jurídico enquanto tal, hoje, não apenas concorre com outras respostas que a ele são colocadas[45], ao passo que recusa uma concreta e material universalidade do direito: admite-se uma tal universalidade, apenas, quanto ao seu particular problema[46]. Estaríamos hoje diante do esgotamento do *homo humanus* desse direito ou da necessidade de repensá-lo sob outros alicerces?

Sabe-se que Heidegger, ao refletir sobre o humanismo ocidental, declaradamente propõe uma superação do *homo humanus* dos romanos, em nome da

---

41 NEVES, 2009, p. 6.

42 SILVA, Antonio Sá da. Destino, ação e sabedoria na literatura oral do sertão. *Revista da Academia de Letras da Bahia*, Salvador, n. 50, p. 125-140, 2011. p. 125-140.

43 NEVES, António Castanheira. O direito hoje e com que sentido? O problema actual da autonomia do direito. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 2008c. p. 43-72. p. 43.

44 *Ibid.*, p. 43 *et seq*.

45 NEVES, António Castanheira. O direito como alternativa humana: notas de reflexão sobre o problema actual do direito. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995k, v. 1, p. 287-310, especialmente p. 300 *et seq*.; ver também NEVES, António Castanheira. O direito interrogado pelo tempo presente na perspectiva do futuro. *In:* NUNES, António José Avelãs; COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (coord.). *O direito e o futuro/o futuro do direito*. Coimbra: Almedina, 2008d. p. 9-82. p. 69.

46 NEVES, 2008e, p. 105 *et seq.*

dignidade do homem que a metafísica do Ocidente teria se esquecido[47]; o rompimento com aquela *humanitas*, nascida de uma compreensão redutora que teria confrontado o *homo romanus* e o *homo barbarus*, implicaria o regresso à originalidade do pensar, para o autor, também, uma forma autêntica de poetizar. Para quê? Para reencontrar a verdadeira essência do homem e o fundamento da sua *praxis*. Ora, se sabemos que o nosso direito é uma criação da *humanitas* dos romanos[48], não deveríamos também hoje interrogar se estamos em condições de pensar esse direito como os romanos o pensaram?

A sorte está lançada (*alea jacta est*). Mas o confronto que pretendemos realizar deixa aberta a possibilidade de um particular desapontamento para uma obra sobre o direito: o de ter que admitir que o projeto de felicidade que emerge do discurso prático dos poetas do sertão não corresponde exatamente àquela *praxis* que se possa chamar de "direito", tal como o conhecemos da experiência greco-romana e que Castanheira Neves vê hoje já dilacerada no seu sentido[49]. Não estamos certos, ainda, de que o testemunho da hospitalidade que ali tem lugar corresponde às exigências de universalização do direito pressupostas pelo jurisconsulto. Será possível, talvez, falar com mais propriedade de uma teoria do *ethos* sertanejo, com uma invenção própria do mundo prático. Assim, uma questão deverá ser enfrentada sem nenhuma máscara: será possível insistir, ainda hoje, na especificação da *phronesis*, na autonomização do direito e, mais, faz sentido ainda procurar uma universalidade desse direito como os juristas romanos fizeram ou teremos que procurar pelo seu sentido na sua particular dimensão material?

Neste livro, apesar de darmos voz aos poetas, não temos a pretensão de desenvolver qualquer teoria sobre a narratividade, mas apenas a de explorar as contribuições que o *Law and Literature Movement* pode oferecer nesta discussão sobre o direito, principalmente as contribuições de Nussbaum[50]. É sabido que a racionalidade narrativa tem desafiado os discursos tradicionais da racionalidade

---

47 HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Tradução Pinharanda Gomes. 5. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1998. p. 39 *et seq*., e 74 *et seq*.

48 NEVES, 2008e, p. 111 *et seq*.

49 Veja por todos, com o rigor de suas pesquisas e a eloquência da sua oração, NEVES, 2009, p. 3-28.

50 Trata-se de considerar importantes lições da autora sobre o tema, permitindo refletir sobre uma experiência desse tipo atualmente; lições essas significativas para tentar uma sistematização e para procurar um sentido prático-filosófico para os textos narrativos que iremos mobilizar.

jurídica, mesmo no confronto com as demais reinvenções da filosofia prática[51]. A autora americana, embora, como já se disse, sem postular qualquer diferenciação do direito no universo da *praxis* humana, enfrenta os principais problemas da filosofia jurídica atual, nomeadamente o do fundamento e da universalidade da justiça[52]. Suas respostas, embora mostrando certa ambiguidade entre a aceitação e a recusa do fundamento contratual do direito[53], parecem sustentar-se globalmente no pressuposto da fragilidade da vida humana e de uma compreensão específica do reconhecimento[54]. Cabe, portanto, depois de estudarmos duas civilizações bem distintas, mas ligadas entre si por uma compreensão trágica do mundo (a greco-romana e a do sertão brasileiro), refletir de que modo os desafios do presente poderiam ser enfrentados a partir desse problema.

---

[51] O movimento que se convencionou chamar de "Direito e Literatura" compreende uma diversidade de estudos e propostas, agrupáveis pelo menos em três campos: literatura como direito, isto é, o estudo de determinadas obras literárias procurando identificar ali alguma questão de interesse para o Direito; direito como literatura, inclinada a estudar o Direito explorando os recursos da crítica literária; e direito à literatura, agora para identificar no Direito positivo o que pode assegurar à pessoa o acesso à literatura e ao escritor a proteção da obra. Como diz Minda, trata-se de um movimento que eclodiu em 1973 com a obra *The Legal Imagination*, escrita por James Boyd White e voltada ao estudo do Direito e da decisão judicial numa perspectiva literária *(law as literature*), criando desde logo muitas outras possibilidades de abordagem desse cruzamento. MINDA, Gary. *Postmodern legal movements: law and jurisprudence at century's end*. New York: New York University Press, 1995. p. 149-166. O esforço de sistematização e de justificação desse projeto, oferecido por Aguiar e Silva, aponta no sentido de mostrar que essa abordagem sinaliza para a esperança de conjugar esforços em recuperar, na atividade jurídica, a segurança e as certezas perdidas com o descrédito a que submetem as tradicionais abordagens positivistas. SILVA, Joana Aguiar e. *A prática judiciária entre direito e literatura*. Coimbra: Almedina, 2001. p. 74. No dizer de Linhares, o panorama atual desse movimento nos coloca diante de uma diversidade muito grande de interlocutores, mas isso não impede que identifiquemos um fundamento comum nessas explorações: a assunção de interpretações e de práticas capazes de lograrem a construção de um específico significado. LINHARES, José Manuel Aroso. Law in/as literature as alternative humanistic discourse: the unavoidable resistance to legal scientific pragmatism or the fertile promise of a *communitas* without law? *In:* IVR WORLD CONFERENCE, 24., 2009, Beijing. *Dossier - Law and literature*: a discussion on purposes and method […]. Bolonha: Italian Society for Law and Literature, 2010c. p. 22-42. p. 22. Disponível em: http://www.lawandliterature.org/area/documenti/Law%20and%20Literature%20%20IVR%20WS%20Proceedings%202010.pdf. Acesso em: 27 jun. 2015.

[52] Sobre a insistência da autora de que as diferenças de sexo, raça ou nacionalidade não podem impedir a fruição daqueles bens essenciais ao florescimento de nossas vidas, ver inicialmente NUSSBAUM, 2007, p. 2 *et seq*.

[53] A crítica da autora ao fundamento contratual do Direito será objeto de uma apreciação mais tarde, bastando antecipar que ela o recusa, embora faça concessões ao neocontratualismo de Rawls, considerando as alterações que ele introduz na teoria clássica do contrato social. O estudo mais desenvolvido é NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 9-95.

[54] Ver exemplarmente NUSSBAUM, Martha C. Invisibility and recognition: Sophocles 'Philoctetes and Ellison's Invisible man. *Philosophy and Literature*, Baltimore, v. 23, n. 2, p. 257-283, 1999a.

Pois bem... Em face do desafio de enfrentar o problema atual do direito a partir de certa compreensão da filosofia prática (a da Law and Literature e, especialmente, a de Nussbaum) e da sua experimentação no testemunho narrativo dos poetas do sertão brasileiro, realizaremos três movimentos, cada um orientado por uma inquietação específica e conclusão que lhe é própria. O primeiro movimento explorará as particularidades filosófico-jurídicas da civilização greco-romana de onde a prática jurídica emergiu, dirigindo seu olhar para o esforço de poetas e filósofos (poetas-filósofos?) em compreender o papel exercido pela *Tyche* na deliberação moral do agente. O registro dessas aflições no imaginário da tradição que tais autores assumem não se limitará a investigar se (e até que ponto é que) estas são conduzidas pelo desejo de remover a arbitrariedade da Fortuna e de construir uma razão pública institucionalizada[55], obrigar-nos-á também a perguntar se (e até que ponto é que) o direito (a ordem institucionalizada pelo direito) aparece aí como uma verdadeira resposta (um alívio prático-culturalmente logrado) para o sofrimento que a humilhação do Destino nos causa.

Desse modo, refletiremos primeiro sobre o processo e as heranças filosófico-literárias que levaram Aristóteles, mais tarde, no livro VI da sua *Ética a Nicômaco*, a esboçar uma autonomização do discurso prático, sem, no entanto, libertar-se completamente daquela indissociação (*continuum*) das virtudes que ainda se nota do seu percurso: a tradição narrativa e filosófica que vai de Homero até Platão, na qual o problema da autossuficiência do sujeito moral é amplamente discutido; depois desse pressuposto da secularização da *praxis*, aprofundaremos nossa reflexão no universo da *praxis* jurídica, reportando à idade da jurisprudência romana (*iurisprudentia*), em que supomos que a reflexão prática dos poetas e filósofos romanos, que igualmente cultuam a deusa Fortuna, terá sido coroada. A inquietação dessa parte, portanto, é saber em que termos e intensidade a humilhação do homem greco-romano pela Sorte ajudou a escrever o percurso da filosofia prática até resultar na autonomização (ela própria também secularização) do direito, assim como compreender o sentido desse direito nessa mais ou menos lograda diferenciação.

O Capítulo 2 versará sobre as concepções do mundo e da vida boa do sertanejo, alimentando-se do testemunho oferecido pelos poetas. O termo "sertão", como se sabe, já é encontrado na literatura dos descobrimentos, na qual os navegantes portugueses registraram suas impressões sobre o mundo que desconheciam

[55] NUSSBAUM, 2001b, p. 89 *et seq*.

até então: a palavra é empregada para se referir àqueles lugares que, estando situados a uma distância significativa da costa, eram de difícil acesso para os visitantes[56]. Significou antes de tudo uma conotação geográfica, o sentido que em Euclides da Cunha também parece predominar, no romance-noticiário sobre a Guerra de Canudos: toda a primeira parte da obra, sobre a Terra, é uma minuciosa descrição física da região, sendo certo que o capítulo final dessa primeira parte acusa Hegel de ter omitido, em sua teoria da história, a descrição dos elementos geográficos que atuam sobre o homem[57]. Essa ideia de sertão é muito corrente no Brasil, às vezes empregada de maneira depreciativa para designar um lugar supostamente afastado do que se entende por civilização (o próprio Euclides da Cunha, às vezes, a emprega nesse sentido![58]) e em outras poeticamente, no sentido de lugar onde a dita civilização não alcançou[59].

O sentido geográfico de sertão é por vezes também empregado por Guimarães Rosa, no qual Riobaldo usa o termo para circunscrever o seu ouvinte dentro de um espaço geográfico-cultural único, onde o perigo mora ao lado, onde a autoridade não chega, onde a prudência é a melhor conselheira[60]. Mas não parece que este é o sentido principal explorado pelo autor. Daí que a noção de sertão que empregaremos será a seguinte: o sentido ético, no qual uma específica compreensão do nosso lugar no mundo permite pensar numa eticidade sertaneja. Uma específica compreensão da nossa morada no mundo, a qual decerto não se pode dizer mais "greco-romana", embora nos desafie a pensá-la paralelamente: se Riobaldo fosse um daqueles narradores gregos e estivesse se dirigindo aos helênicos, talvez não fosse muito absurdo dizer que ele empregaria φύσις (*physis*, Natureza) onde fala de sertão, naquele sentido de uma unidade física, moral e espiritual em que todas as coisas encontram o seu sentido[61].

---

56 FERREIRA, M. Ema Tarracha (org.). *Literatura dos descobrimentos e da expansão portuguesa*. Lisboa: Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses, 1993. p. 221, 332, 350, 355, 362, 416, 419 e 440.

57 CUNHA, 2006, p. 84 *et seq.*

58 *Ibid.*, p. 50, 141 *et seq*., 513 *et seq*. e 573 *et seq.*

59 LUAR do sertão. Intérprete: Luiz Gonzaga. Composição de Catulo da Paixão Cearense e João Pernambuco. *In:* ETERNO cantador. Intérprete: Luiz Gonzaga. São Paulo: RCA Víctor, 1982. 1 LP.

60 ROSA, 2006, p. 8 e 375 *et seq*. Para um estudo minucioso e surpreendente sobre as sutilezas que os nomes exercem na obra rosiana, inclusive contando com o atencioso prefácio de Antônio Houaiss, ver MACHADO, Ana Maria. *Recado do nome*: leitura de Guimarães Rosa à luz do nome de seus personagens. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

61 Nesse sentido, é importante observar como que Guimarães Rosa coloca na boca de Riobaldo uma compreensão do sertão que é de todo uma tensão permanente entre o mundo natural-espiritual e

Com efeito, o que encontraremos nos poetas do sertão, sobretudo numa espécie de "narrativa honrosa" que Riobaldo persegue, parece uma recriação livre daquela *communitas* onde o homem aparece integrado, irresistivelmente, numa totalidade de vida e de sentidos. Uma integração do homem e uma compreensão do sertão que requer uma formação inconfundível, como os gregos e romanos, cada um ao seu modo, conceberam um modelo de educação adequado à sua forma de vida (παιδεία, *paideia*/*humanitas*): o sertão não é para ser remexido, mas para aos poucos ser obedecido[62], por isso que resistir à sua arbitrariedade é, no fundo, desenvolver um *continuum* de excelências que permita a cada agente, sob a vigilância permanente e incômoda da Sorte, a plenitude de uma vida humana feliz. O segundo movimento será, portanto, um esforço para sistematizar essa teoria de um *ethos* sertanejo, assim como para compreender o significado da justiça que aí se torna possível. Sua inquietação básica é a influência que o imaginário da tragédia exerce sobre a filosofia de vida do sertanejo, assim como sobre a sua vida ativa e produtiva, de modo a perceber qual o lugar do direito nessa particular compreensão do mundo.

Uma vez se cumprindo os dois percursos anteriores e tentando compreender essas duas concepções da vida boa, o terceiro movimento refletirá sobre o direito no nosso tempo, experimentando um confronto entre aquelas duas concepções do mundo prático, unidas, até certo ponto como se supõe, pelo sentimento de humilhação perante o Destino humano atroz. Será que o testemunho atual daquele diferendo que fragmenta o pensamento jurídico, exemplificado pela específica visão da *praxis* do sertanejo, não será o bastante para assumir hoje a pluralidade e a diferença como problemas fundamentais da filosofia do direito? Sem nos comprometermos com seus pressupostos e conclusões, não haveremos de partilhar das aflições de Rawls em face da dificuldade atual de compreendermos o mundo prático, dada a pluralidade de concepções de filosofia, moralidade, religião e concepções do bem[63]? E se essa inquietação é séria, os desafios do presente não obrigam a pelo menos darmos ouvidos ao que Paul Ricouer, diretamente

---

o desejo humano de superação, entre o mundo onde nascemos e que nos é adverso e a exigência de aprender a resistir aos seus desmandos. Ainda assim, não há para o sertanejo outro sentido de vida que não seja aquela que só o sertão lhe proporciona, como é o caso do muito singular testemunho de *Gente de minha terra*, o clássico sertanejo visto há pouco e que canta a luta inglória de um jovem em procurar a felicidade na cidade grande, acabando por descobrir que é no sertão que ele gostaria de morrer.

62 ROSA, 2006, p. 375.

63 RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução João Sedas Nunes. Lisboa: Presença, 1997. p. 15 *et seq*.

ocupado com a reflexão sobre o sentido do direito, diz sobre a possibilidade de um dilema prático quando confrontamos uma resposta jurídica com a solução moral para um caso específico a ser solucionado[64]?

A suspeita de que é necessário partir das situações trágicas nos levará a privilegiar o diálogo com Nussbaum nesta parte, considerando a forte adesão da autora ao tema e a relação que estabelece entre suas concepções trágicas do homem e as questões que a preocupam: a universalidade da justiça, a racionalidade narrativa, as capacidades humanas (*capabilities approach*), a reforma da educação liberal etc. A disposição, todavia, de levar a sério aqui essas questões em face do desafio que os materiais do sertão colocam para o presente obriga-nos a considerar, criticamente, as posições da autora.

Com efeito, daremos um relevo especial ao pensamento de Nussbaum, debruçando sobre os principais problemas que a sua "república de leitores" vai suscitar sobre a comunidade política, um pouco à margem embora do horizonte da discussão atual entre liberalismo e comunitarismo. Inicialmente produziremos algumas notas sobre o significado da ruptura do pensamento iluminista com a forma de vida anterior baseada na comunidade (*communitas*), substituindo tal modelo pelo da sociedade e do seu contrato social (*societas*); depois tentaremos compreender melhor essa "comunidade de narradores" que a autora de Chicago sugere, enquanto pressupõe a insuficiência atual do modelo contratualista e acena com uma teoria do reconhecimento, partindo da teoria das capacidades (*capabilities approach*) e das exigências universais de justiça.

Mas tudo isso desafia-nos a invocar alguns contrapontos que nos pareceram indispensáveis quanto a este assunto especificamente: o de Rawls e o de Habermas, que se mostram confiantes nas possibilidades do consenso racional; o de Walzer e o de Taylor, que apostam nas políticas da diferença; o de Derrida e de sua esperança numa ética da singularidade e numa hospitalidade sem limites; isso sem nos esquecer da intensa crítica do jurisprudencialismo ao debate atual sobre o problema da universalidade do direito (Castanheira Neves e Linhares), assim como da aposta de MacIntyre e White em uma "ética da tradução". Tudo isso a indicar talvez um esgotamento do dualismo da discussão entre nacionalismo e cosmopolitismo.

Discutiremos aqui ainda a questão das habilidades judicativas em Aristóteles e o problema da formação dos juristas para levar às últimas consequências o

---

[64] RICOEUR, Paul. *O justo ou a essência da justiça*. Tradução Vasco Casimiro. Lisboa: Piaget, 1995. p. 193 *et seq*.

pensamento de Nussbaum sobre a reforma da educação neste tempo de pluralidade e de diferença, mas alargando a discussão com o contributo de White à reflexão sobre o papel da literatura nos estudos jurídicos americanos: será que a eloquente defesa que a autora faz das humanidades e da educação liberal clássica[65] não nos impõe, enquanto juristas, um preço muito alto a pagar, levando a concluir que aquela autonomia do direito postulada pelos romanos e atualmente reclamada por Castanheira Neves[66] restaria superada? Será que ao problematizarmos essa questão, coisa que a autora não faz, as razões que encontraríamos nela seriam suficientes para abandonarmos um projeto autônomo do direito e para justificar sua diluição em um *continuum* de virtudes que o legado cultural do sertão parece agora encorajar?

Em face a essas questões é que discorreremos, por fim, sobre uma possível habilidade narrativo-decisória decorrente do modelo de formação defendido individualmente tanto por Nussbaum como por White, ambos pretendendo introduzir os estudos literários nos currículos de direito. Discutiremos o que poderíamos aprender com os poetas acerca da condição trágica do homem (a obra literária tem o papel e a condição de nos edificar moralmente?) e as consequências teórico-jurídicas dessa sugerida reconciliação entre *phronesis* e *poiesis* (vale a pena pagar o preço de uma possível perda da autonomia dos estudos jurídicos?) para expandir o universo de compreensões do agente, sobretudo dando especial atenção à questão de saber se uma "teoria literária do direito" pode ir além de uma dimensão pedagógica importante que possui, a ponto de assumir, como querem alguns, um papel verdadeiramente metodológico-jurídico ou jurídico-decisório.

---

[65] NUSSBAUM, Martha C. *Not for profit*: why democracy needs humanities. Princeton: Princeton University Press, 2010. p. 6 *et seq*., 25 *et seq*., 86 *et seq*., 96 *et seq*., 112 *et seq*., e 140 *et seq*.

[66] NEVES, 2008c, p. 43 *et seq.*

A luta contra o Destino no discurso greco-romano e a especificação jurídica da *Phronesis* na *iurisprudentia* romana

> O orador Dêmades, que acumulou grande poder em Atenas governando ao gosto dos macedônicos e de Antípatro, como se precisasse dizer muitas coisas indignas da majestade e dos costumes daquela República disse certa vez que merecia o perdão pelo seu fracasso como gestor, alegando que teria governado os despojos de um naufrágio. Esta expressão, embora bastante pretensiosa, poderia parecer verdadeira se aplicada ao governo de Fócion. É que quanto a Dêmades, este foi de fato um despojo do naufrágio da República, uma vez que viveu e governou tão indecentemente que na velhice Antípatro lhe disse, ao modo de reprovação, que como um sacrifício consumado nada lhe restava exceto a língua e a barriga; já Fócion, sua virtude foi posta à prova pelo tempo bastante adverso que sobreveio no período, tornando-se um inimigo violento e poderoso que trouxe inúmeros infortúnios à Grécia, maculando aquela administração e roubando do gestor a glória que verdadeiramente merecia[1].

Iniciaremos com uma inquietação que conduzirá as três partes: a possível identidade cultural e antropológica dos discursos sobre a *praxis* e sobre o mundo prático do direito. Mas faremos isso "ouvindo" os poetas, ao modo de um

---

[1] PLUTARCO. Foción. *In:* PLUTARCO. *Foción y Catón el menor*. Tradução Antonio Ranz Romanillos. Barcelona: Editorial Iberia, 1959. p. 5-31. (Vidas Paralelas, 4). A tradução para o portugués foi feita de modo mais ou menos livre por este autor. Original: "El orador Démades, que gozó de gran poder en Atenas por gobernar a gusto de los Macedonios y de Antípatro, como se viese precisado a escribir y decir muchas cosas nada dignas de la majestad y de las costumbres de aquella República, sostenía que era merecedor de perdón, porque gobernaba los despojos del naufragio de ella. Esta expresión, aunque bastante atrevida, podría parecer verdadera si se trasladase y aplicase al gobierno de Foción. Porque en cuanto a Démades, él era verdaderamente um despojo del naufragio de la República, por haber vivido y gobernado tan indecentemente, que cuando ya era viejo decía en vituperio suyo Antípatro, que a manera de sacrifício consumado no quedaba de él más que la lengua y el vientre, mientras que a la virtud de Foción que fué puesta a prueba com el tiempo que le cupo, como con un enemigo poderoso y violento, los infortunios de Grecia la marchitaron y deslucieron én punto a gloria".

desafio-testemunho, acerca da edificação do mundo moral. E esse esforço se cumpre no olhar sobre a cultura greco-romana, uma vez que muitas questões discutidas no livro (a racionalidade do direito, a formação dos juristas, a universalidade da justiça etc.) foram enfrentadas por aqueles autores, com conclusões que não podemos simplesmente transportar para o tempo presente. O risco dessa primeira navegação será o de nos levar, ao final de tudo, a uma resposta negativa sobre o sentido atual do direito. Mas um estudo sobre as circunstâncias culturais em que a experiência jurídica enquanto tal foi edificada parece importante para avaliar melhor a circunstância presente, nomeadamente, se devemos àquela autonomia-*Isolierung* dos romanos, ainda, a nossa lealdade filosófica e cultural.

Desenvolver um percurso, embora seletivo, sobre as concepções e experiências dos gregos e romanos acerca do direito, com os primeiros a considerarem esse direito apenas filosoficamente e os segundos assumindo-o como *praxis* (uma diferenciação que Castanheira Neves nos permite reconhecer[2]), pode esclarecer de que modo coexistem: o projeto cultural-civilizacional da juridicidade e as concepções de vida boa que as vozes mais logradas daquelas duas concepções da comunidade (a da *polis* e a da *civitas*) procuraram justificar. Isso decerto pode colocar em causa a plausibilidade atual de uma universalidade do direito, bem como ferir sua pretensão de autonomia.

O estudo de Jaeger sobre paideia compara o lugar que a justiça ocupa nos poemas de Homero e de Hesíodo, constatando que, tanto neste como naquele, seu fundamento passará obrigatoriamente pela fé inquebrantável que tais autores têm nos deuses[3]. É bastante elucidativo ao mostrar que o discurso de Hesíodo contra seu irmão Perses revela uma concepção muito específica da vida humana: os peixes, os pássaros alados e os animais selvagens devoram uns aos outros porque não distinguem o justo do injusto; os homens, diferentes do falcão e do rouxinol, recusam o direito do mais forte, guardando a justiça que os deuses lhes dão. O autor da *Paideia* ainda põe em relevo a convicção presente na *Odisseia* de que os deuses são os guardiões da justiça e o reinado deles se legitima porque garantem o triunfo da justiça; a vida boa humana dos gregos não comporta, agora invocando a *Ilíada*, o pisoteio dessa justiça, pois do contrário Zeus mandará tempestades terríveis contra os homens.

---

2 NEVES, António Castanheira. *O instituto dos "assentos" e a função jurídica dos supremos tribunais*. Coimbra: Coimbra Editora, 1983. p. 492 *et seq*.; ver também LINHARES, 2013, p. 137 *et seq*.

3 JAEGER, Werner W. *Paidéia*: a formação do homem grego. Tradução Artur M. Parreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 67 *et seq*.

A religiosidade é uma nota fundamental do texto. A incerteza ante o que a Moira nos reserva é um dado cultural importante dessa tradição, às vezes problematizada pela filosofia, já que a deusa por vezes pode obstruir o sucesso do agente, permitindo que ele venha cair em Desgraça. Sabemos que Platão recusará uma tal sujeição do homem perante o Destino, mas talvez, ainda que de forma oblíqua, tenha sido tocado por essa aflição cultural, já que a sua teoria da justiça teve que levar a sério os argumentos dos poetas para poder rejeitá-los. Naquele contexto, a busca da excelência é uma necessidade incontornável, e a visão do homem ali refletirá inclusive no pensamento dos filósofos. Mas se pensarmos em termos de justiça, qual a consequência disso?

Sabemos que uma dimensão autônoma do pensamento jurídico inexiste ali, como Castanheira Neves se deu conta[4]. Isso nos obriga a pensar o discurso da justiça, dos romanos e dos gregos a partir do contexto em que viveram, abandonando a tentação de assimilar acriticamente suas ideias e plantá-las no contexto atual. Não será isso uma consequência da visão cósmica e muitas das vezes trágica da vida? O homem para eles era uma substância ontológica pura e simples, um ente cujo sentido final somente se encontrava dentro da ordem do Ser ou do cosmo (κόσμος, *kosmos*) que o assimila[5]. E mais: parece que naquela narrativa fundadora do Ocidente o que predomina é uma figura humana desafiada pela tensão permanente entre a irracionalidade do acontecimento trágico e a racionalidade que é pressuposta daquele cosmo[6].

Uma tal fragilidade seria administrável sem a aposta num discurso da felicidade (ευδαιμονία, *eudaimonia*) que dispensasse um *continuum* de excelências a serem dominadas por cada pessoa, tendo a justiça apenas como uma delas? O desejo de suavizar o decreto destinal parece uma constante nos autores gregos e romanos. O desespero de uma tradição inteira em face de uma deusa que pode frustrar somente por capricho nossos projetos de felicidade parece ser testemunhado inclusive por Aristóteles, visto que reconhece que essa felicidade é uma condição para a qual concorrem muitos fatores, dentre eles alguns cuja presença

---

4 NEVES, António Castanheira. Método jurídico. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995g. v. 2, p. 283-336. p. 290.

5 NEVES, António Castanheira. Apresentação-comentário. *In:* BAPTISTA, Fernando Paulo do Carmo. *Tributo à madre língua*. Coimbra: Pé de Página Editores, 2003b. p. 23-42. p. 26.

6 NEVES, 1995g, p. 320.

depende somente da Sorte[7]. Admite que o esforço pessoal de cada agente é insuficiente, às vezes, para que seja inteiramente feliz, tal como se dá com Príamo: sua prosperidade em vida não evitou que morresse desgraçadamente[8].

A concepção aristotélica da justiça coaduna em grande parte com a tradição grega na reflexão sobre essa virtude de modo que, antes de ser propriamente jurídica, parece ser de natureza filosófica, literária e religiosa. Suspeitamos que aquela diluição do direito no universo prático dos gregos – diluição que Castanheira Neves eloquentemente tem mostrado[9] – é, pelo menos em parte, decorrente dessa visão do homem e do mundo: a de uma busca permanente da felicidade, orientada por um desejo igualmente recorrente de amenizar os efeitos da *Tyche* e alcançar a excelência (αρετή, *arete*). Falamos aqui de "amenizar" porque predominantemente se reconhece a arbitrariedade com que a Sorte interfere em nossas vidas, mas a solução dada para esse problema não é única, indo da simples resignação até a tentativa de superação. Seja como for, este primeiro movimento, além de ensaiar uma relação direta entre concepção de mundo e de vida ativa, debruçar-se-á ainda sobre a integração da poesia na racionalidade pública dos gregos e romanos, bem como sobre a possibilidade de se tributar aos poetas muito daquilo que mais tarde foi assimilado pela jurisprudência romana.

De fato, o fragmento 129 de Heráclito confia aos poetas e sacerdotes a saúde de todas as coisas[10], o que leva Heidegger a dizer que nesse contexto o poeta é um pastor do Ser: seu trabalho de abrir sulcos na linguagem permite que o Ser seja visto e lembrado[11]. E se alguns debates atuais sobre a reabilitação da filosofia prática têm invocado recursos que passam pelo testemunho moral dos poetas, reconhecendo de certo modo a dimensão filosófica da literatura, parece que foram os gregos e os romanos os primeiros a mobilizarem tais recursos. Como disse Vico, os primeiros povos, por uma necessidade natural, foram poetas e expressaram-se

---

7 "Deste modo, como dissemos, a felicidade também parece exigir esse tipo de prosperidade, por isso que alguns identificam a boa sorte com a felicidade, enquanto outros, com com a virtude". ARISTÓTELES. *Etica a Nicómaco*. Tradução Maria Araujo y Julian Marias. Madrid: Instituto de Estudos Políticos, 1970. 1099b. A tradução foi feita livremente por este autor.

8 *Ibid.*, 1100a.

9 Naquele contexto, diz o autor: "a ética, a política e o direito constituíam um *continuum* normativo na unidade intencional e institucional da *societas* e da *respublica, continuum* que se impunha como a base ético-cultural e critério decisivo de toda prática". NEVES, 1983, p. 517.

10 HERACLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução Alexandre Costa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. CXXIX.

11 HEIDEGGER, 1997, p. 71 *et seq.*

por linguagem poética[12], de modo que seu poetizar original antecede os esforços da filosofia, da moral e da ciência[13].

O conteúdo deste primeiro movimento, portanto, contempla inicialmente as raízes mitológicas, literárias e filosóficas da visão aristotélica sobre a *praxis*. Estudaremos como que a *Ética a Nicômaco* procurou resolver o problema grego da contingência humana e, especialmente, como autonomiza o discurso prático da reflexão global da Filosofia. Esses percursos iniciais remeterão para a dimensão antropológico-cultural do pensamento prático, ocupando-se diretamente do pensamento jurídico na sua origem enquanto sabedoria prático-prudencial: se é possível uma correlação e de que modo as concepções de homem e de mundo dos poetas e filósofos influenciaram mais tarde os jurisconsultos na criação de um discurso especificamente jurídico. Isso significa não apenas mostrar como um discurso prático-jurídico autônomo emergiu em nossa cultura, mas também a correspondência entre uma sabedoria da *praxis* que se debruça sobre as controvérsias do caso e uma pretensão narrativo-filosófica e anterior ao evento romano: a de resistir às arbitrariedades da Fortuna e dirigir os projetos de uma vida humana feliz.

As concepções gregas da vida boa humana e os referenciais constitutivos dos modelos de ação: das raízes mitológicas, literárias e filosóficas do discurso aristotélico sobre a *praxis*

A história da cultura grega é, em grande parte, uma odisseia humana na procura da felicidade. Registra a luta do homem contra o desconhecido, na expressão de Craft, uma particular história do medo: o medo do futuro[14]! Sem termos que nos deter ou simplesmente contentar com o inventário filosófico de Conche, ainda que ricamente elaborado, não poderíamos dizer que o medo difuso está na base afetiva do nosso ser, sendo por vezes nossa ocupação com o espírito uma tentativa de fugir de nossa condição humana e mortal[15]? Tem-se nesse caso específico dos gregos uma preocupação quase que generalizada com o futuro que a Moira nos

---

12 VICO, Giambattista. *Princípios de (uma) ciência nova: (acerca da natureza comum das nações)*. Tradução Antonio Lázaro de Almeida Prado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores). p. 24.

13 *Ibid.*, p. 126.

14 CRAFT, Gretchen A. The persistense of dread in law and literature. *The Yale Law Journal*, Yale, v. 102, p. 521-546, 1992-1993. p. 522.

15 CONCHE, Marcel. *Temps et destin*. Paris: Éditions de Mégare, 1980. p. 53.

reserva. A frequência dessa preocupação no imaginário do homem helênico leva Pereira a afirmar que ali essa deusa era, de fato, o árbitro supremo que governa nossas vidas[16]. Essa força irracional, explica a autora portuguesa, dado que supera a própria excelência ou o "conjunto de qualidades que podemos traduzir por 'mérito'[17]", impede que uma pessoa seja feliz por completo.

O Destino parece, direta ou indiretamente, um problema que os gregos tiveram de enfrentar. Estaria Aubenque pensando nisso ao dizer que o discurso prático de Aristóteles e a sua visão do homem refletem o tesouro paradigmático das tradições do seu povo[18]? O pensamento grego no qual o Estagirita e os seus predecessores se movem está, como vimos, afetado com o problema da contingência, com o desejo de superação da fragilidade que é própria de nossas vidas. Ele próprio terá sido um arauto dessa compreensão se aceitarmos, ainda que indiretamente, o testemunho de Luciano ao colocar na boca de Alexandre, em seu diálogo com outro morto, Diógenes, a afirmação de que teria recebido de seu preceptor a advertência para o caráter efêmero da grandeza que ostentava enquanto vivo[19]. Isso se verifica na poesia, trágica ou não, e ainda, mesmo que indiretamente, em filósofos como Platão, que se esforça para convencer os seus leitores do contrário: convencê-los de que a vida humana pode ser autossuficiente, independentemente de fatores externos ou incontroláveis. A história dessa cultura é, portanto, a saga de um povo que se pôs a refletir sobre a vida boa, sobre como agir bem para atenuar os riscos da exposição destinal.

O estudo a seguir, acerca dos horizontes culturais gregos e os seus discursos sobre a ação, pretende mergulhar sobre um modo de pensar e agir que apenas pode ser compreendido no contexto de seu próprio universo, isto é, aquele onde a preocupação com a indiferença dos deuses para os problemas humanos tem um lugar importante; a segunda parte, em sua maioria e embora se dirigindo a outro contexto, também experimentará essa inscrição da racionalidade prática no contexto de uma específica compreensão do mundo. Mas refletiremos, agora, sobre a edificação de valores importantes que em parte foram assimilados por

---

16 PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*: cultura grega. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980. v. 1, p. 177.

17 *Ibid.*, p. 177.

18 AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Tradução Maria José Torres Gómez Pallete. Barcelone: Crítica, 1999, p. 61.

19 LUCIANO. *Diálogo dos mortos*. Tradução Américo da Costa Ramalho. Brasília, DF: Ed. UnB, 1998. (Clássicos Gregos). XIII.

outras culturas e ajudaram a formatá-las[20], tais como: a excelência (αρετή, arete), exigida de um deus ou de um homem para que na força e no caráter ele supere os demais; a educação (παιδεία, *paideia*), chamada a formar um determinado tipo de homem e de vida; a lei (νόμος, *nomos*), promulgada para uma reta aplicação da justiça e da igualdade; e a Cidade (πόλις, *polis*), organizada para o bem comum dos seus cidadãos.

Desse modo, reportaremos sequencialmente aos contextos narrativos de Homero e Hesíodo, às experiências legislativas de Sólon e de Tirteu, ao debate dos filósofos pré-socráticos sobre a Natureza (φύσις, *physis*), às narrativas trágicas e ao movimento cultural da sofística e seus embates com Sócrates e Platão. Em cada tempo, tentaremos mostrar a ambição (aflição?) específica dos autores e o modo como responderam ao desafio, formulando suas propostas de vida ativa e seus projetos de felicidade. Veremos, por fim, como isso será enfrentado por Aristóteles mais tarde em seu esboço de uma racionalidade pública, dentre outras coisas oferecendo uma leitura autônoma da vida ativa do agente, algo que parece ausente nos autores que o antecedem.

O espontaneísmo prático dos primeiros tempos: acerca do cultivo da *arete* e a consagração do *nomos*

Uma passagem da *Ilíada* testemunha, de maneira exemplar, como o cidadão grego, genuinamente aristocrata, pensava e justificava suas ações. Trata-se do canto XVIII, em que Homero retrata a motivação do herói a lutar com valentia, mesmo sabendo que ali poderia encontrar a morte. Na cena, Aquiles se convence da necessidade de vingar seu amigo Pátroclo, desafiando o divino Heitor, enquanto roga à sua mãe que não o afaste da decisão de buscar a sua glória (κλέος, *kléos*) pessoal. Essa decisão estava em suspenso desde a narrativa anterior do canto IX, onde restou frustrada uma tentativa de reconciliação de Agamêmnon com o nobre filho de Peleu, para que este regressasse ao combate. Na ocasião, o herói não aceita os argumentos de Ulisses, mas reconhece que voltar à sua terra lhe proporcionaria

[20] Para essa questão da influência da cultura grega em outras culturas fora da Grécia, ver, especialmente, JAEGER, 1989, p. 3 *et seq*.; PEREIRA, 1980, p. 15 *et seq*.; VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV*: introdução à ética filosófica 1. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 59 *et seq*.

uma vida longa, com o custo de perder aquela glória[21] que a sua mãe, a deusa Tétis, prenunciara, quando lhe antecipou que morreria se desafiasse os troianos.

Qual a história de vida que o poeta grego, neste discurso sobre a *praxis*, partilha com os outros membros da sua comunidade e como ele vê o homem, seu lugar no mundo e o seu ideal de felicidade? Não é fácil afirmar, mas parece estar implícito um conjunto de narrativas e de crenças que permitem dizer primeiramente que o poeta retrata o homem diferentemente daquele que mais tarde se afirmaria, isto é, como um eu subjetivo[22]. O homem homérico tem uma concepção orgânica do mundo, de natureza "como um todo ordenado em conexão viva, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido"[23]. Esse cosmo, de acordo com a evolução semântica do termo, é o todo que envolve céu, terra, honra e Estado[24].

A ideia do cosmo absorve, inclusive e inexoravelmente, a atividade humana, sendo natural que o homem procurasse ali o seu lugar. É por isso que Jaeger se convenceu de que a humanidade que se revela nas obras dos grandes gregos é a do "homem político" (ζώων πολίτικον, *zoon politikon*)[25]. Tal concepção ignora, de acordo com Pereira, o livre arbítrio, o qual só tem lugar na vontade que ainda é desconhecida no mundo arcaico dos gregos[26]. Assim, a ação é presidida pelo instinto (θυμός, *thimos*) e pelo entendimento (νούς, φρήν/*nous, phren*), sendo certo que, em última instância, o homem de Homero depende mesmo é do Destino, já que em princípio nem mesmo os deuses eram capazes de modificar o quinhão que por Sorte era reservado a cada humano[27].

---

21 O mesmo espírito de glória pessoal está representado, séculos depois, no *Filoctetes* de Sófocles, embora talvez criticamente, em que Ulisses convenceu Neoptólemo inicialmente sobre o seu plano de enganar Filoctetes, tomando-lhe a flecha da qual os gregos necessitavam para que Troia fosse conquistada. SÓFOCLES. *Filoctetes*. Tradução Josiane T. Martinez. Campinas: Programa de Pós-Graduação em Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade de Campinas, 2003b. 50-120. Disponível em: file:///C:/Users/Antonio/Downloads/MartinezJosianeTeixeira.pdf. Acesso em: 8 jun. 2015.

22 JAEGER, 1989, p. 7.

23 *Ibid.*, p. 8.

24 PEREIRA, 1980, p. 216 *et seq.* Importante notar que para Jaeger a comunidade jurídico-política das coisas é a fonte inspiradora a partir da qual o termo terá sido lapidado. JAEGER, 1989, p. 139.

25 JAEGER, *op. cit.*, p. 12.

26 PEREIRA, *op. cit.*, p. 100.

27 *Ibid.*, p. 100 *et seq*. Observemos a referência da autora a um certo dissenso entre os especialistas sobre essa possibilidade, uma questão que mais tarde parece necessário que retomemos.

O homem é, assim, o mais frágil de todos os seres, vivendo sob a completa dependência dos deuses, sendo-lhe odioso ser apanhado pela covardia (ανανδρία, *anandria*) e, consequentemente, cair na desonra (ατιμία, *atimia*)[28]. Assim é que a noção de excelência (αρετή, *arete*) ou qualidade de alguém, de habilidade (αγαθός, *agatos*) ou coragem do herói, e a de honra (τιμή, *time*) ou recompensa do guerreiro têm um papel decisivo na educação e no mundo prático grego. É certo que se a primeira designa algo que é conscientemente buscado para que alguém seja o melhor, especialmente na guerra e na assembleia, e se a segunda denota a disposição para qualquer fim superior, a terceira qualifica os outros dois, quando revela a mais alta compensação que o agente pode receber. O fato de a *Ilíada* começar exatamente pelas queixas de Aquiles contra Agamêmnon, por este ter lhe desonrado publicamente (canto I)[29], parece aqui ser bastante significativo.

Pois muito bem... Numa concepção de homem como esta parece que somente poderia ter lugar uma específica concepção de justiça e de comunidade; e é mesmo nos poemas homéricos onde encontramos os primeiros reflexos da *polis* jônica[30]: ali se registra a passagem da incipiente administração da Cidade pelas famílias mais nobres para uma prática refletida, cuja imagem urbana encontrou, sobretudo nas navegações que a *Odisseia* reflete, a base mais significativa para a experiência política e a produção literária.

O estágio primitivo retratado por Homero, seguindo a compilação de Jaeger[31], apresenta-nos um modelo de ação inspirado na ordem que é dada pelo próprio Zeus, muitas vezes, inclusive, caprichosa e arbitrária. Ele o faz quando dá *themis* (θέμις) aos reis, quando lhes dá a lei, e estes distribuem-na realizando *dike* (δίκη), isto é, dando a cada um o que é seu e garantindo que a ordem será sempre restabelecida mediante reparação do faltoso[32]. Quando surge para os

---

28 PEREIRA, 1980, p. 111 *et seq*. Um estudo mais detalhado da autora portuguesa sobre o problema da "fragilidade humana" na poesia grega arcaica pode ser visto em PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Fragilidad y poder del hombre em la poesia grieca arcaica. *Estudios Clásicos*, Murcia, n. 49, p. 301-318, 1966.

29 Para o trabalho, a obra utilizada foi HOMERO. *Ilíada de Homero*. Tradução Haroldo de Campos. 4. ed. São Paulo: Arx, 2003. v. I; *Id. Ilíada de Homero*. Tradução Haroldo de Campos. 2. ed. São Paulo: Arx, 2002. v. 2.

30 JAEGER, 1989, p. 124 *et seq.*

31 *Ibid.*, p. 91 *et seq.*

32 Esse sentido processual que o termo *dike* expressa já assimila o conceito de igualdade que é caro para o discurso prático dos gregos de todas as épocas, influenciando o surgimento da democracia, sem, no entanto, ser dela um atributo. Mas é importante atentar para o equívoco que a tradução desse termo pode gerar quando o reduzimos ao significado de "justiça" simplesmente,

gregos a exigência da lei escrita (νόμος, *nomos*), revestindo o termo *dike* da mais alta significação, surge outro termo, *dikaiosyne* (δικαιοσύνη), significando o aprofundamento daquele sentimento de justiça no imaginário do povo e designando a manifestação desse sentimento em certo tipo de homem (sabedoria na aplicação da lei); assim tornou-se a excelência maior, pois tendo a ver com a obediência às leis da Cidade, "converteu-se numa nova força formadora do Homem, análoga ao ideal cavaleiresco do valor guerreiro nos primeiros estágios da cultura aristocrática"[33]. Essa noção de justiça como uma excelência, a qual satisfaz todas as exigências do perfeito cidadão, supera todas as anteriores[34], e é nessa perspectiva que tanto Platão como Aristóteles irão desenvolver mais tarde as suas concepções de racionalidade prática.

Sabemos que a vida prática e citadina de Homero tinha um enfoque inteiramente distinto do que se vê nos poemas de Hesíodo[35], pelo menos quanto ao universo social que o inspira e quanto às suas representações da vida boa. A experiência ética (ήθος, *ethos*) que inspira este último é a vida no campo, onde a excelência se definia na realização eficaz de um trabalho particular, enquanto na *polis*, solo principal onde os poemas homéricos se situam, tal excelência emerge de uma participação ativa de todos os cidadãos na vida pública, independentemente de um preparo específico. Mas o contexto agrícola do autor de *Trabalhos e dias* nos apresenta igualmente sugestivo. É que ele assume a autoria do saber que proclama[36], narrando em primeira pessoa com o intuito de convencer, primeiro a Perses, que após aniquilar toda a herança recebida, tentava por todos os meios, inclusive subornando juízes, tomar para si a parte que coube ao poeta; depois,

---

dado o sentido original que emana nos poemas homéricos em que essa distinção ainda não está posta, significando somente a ordem de Zeus considerada no seu todo. MACINTYRE, Alasdair. *Whose justice? Which rationality?* London: Duckworth, 1988. p. 13 *et seq*. Um sentido igualmente esclarecedor nos é dado por Douzinas e Warrington quando apresentam *themis* como "o mais arcaico dos termos associados à ordem das coisas". DOUZINAS, Costas; WARRINGTON, Ronnie. *Justice miscarried*: ethics and aesthetics in law. New York: Harvester Wheatsheaf, 1994. p. 68. Dada a necessidade de reduzir as dificuldades, empregamos o termo aqui tal como Jaeger o emprega, procurando, assim, permanecermos fiéis às primeiras intuições que poetas e filósofos tiveram dele no alvorecer da reflexão sobre o cosmo. A tradução é livre e feita por este autor.

33 JAEGER, 1989, p. 94.

34 *Ibid.*, p. 94.

35 Escusamo-nos aqui, por não ser o objetivo do trabalho, de determos na disputa entre os especialistas sobre quem dos dois poetas, Homero e Hesíodo, tenha vivido primeiro; disputa esta cujas dimensões e problemas Pereira bem nos pode noticiar. PEREIRA, 1980, p. 127.

36 HESÍODO. Trabalhos e dias. *In:* HESÍODO. *Teogonia e trabalhos e dias*. Tradução José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005b. p. 74-134.

busca convencer o julgador, responsável pelo litígio. Em seus aspectos gerais, é possível dizer que, se na poesia homérica se enaltecem as qualidades próprias dos senhores e dos heróis, aqui o particular relevo é a segunda fonte da cultura: o valor do trabalho[37]. Então, o heroísmo não se manifesta, apenas, no combate entre cavaleiros e adversários, mas também na luta silenciosa e dura dos trabalhadores, na disciplina austera que lhes permite arrancar frutos de uma terra pobre e adversa à produção. O trabalho não é de modo algum uma desonra, mas uma bênção, o único caminho para se alcançar a excelência.

A obra hesidiótica exalta a justiça do grande Zeus, aquele que "facilmente dá a força, facilmente abate o que é forte, facilmente abaixa o soberbo e o humilde exalta, facilmente endireita o que é tortuoso e seca o que floresce"[38]. Como um poeta do povo, inicialmente um recitador de Homero e depois um escolhido pelas musas (μουσαι, *moisai*), desvendou os valores próprios da vida do campo e os acrescentou ao tesouro espiritual da nação. A construção de um *ethos* campesino é o tema central do autor, e o valor cultural dos seus poemas é imenso: esforça para sistematizar os mitos que até então se encontravam difusos na tradição oral e eram pouco inteligíveis. O que se vê da *Teogonia*, como explica Pereira, invocando Lesky, "não se trata apenas de uma sucessão violenta de vários soberanos dos céus; há um caminho ascensional para a ordem estabelecida por Zeus, que é o triunfo da Justiça"[39].

Mas se além do que foi dito sobre a compreensão da vida ativa nos poemas desses dois grandes autores sugere que o discurso aristocrático e citadino de Homero imperou sobre o louvor de Hesíodo à terra e ao trabalho, também se reconhece que a experiência da justiça ocupou de qualquer modo em cada um o centro das discussões. Ela constituía o fundamento da existência e a fonte genuína de toda a crença no sentido do mundo, colocando-nos diante da compreensão de que "o Estado dá ao homem, ao lado da vida privada, uma espécie de segunda existência, o βίος πολιτικός"[40]. Isso é o que exemplarmente vamos encontrar na oração fúnebre de Péricles e da qual Tucídides nos dá o seu testemunho[41]; e a concepção de homem que se tem, com a primazia do *ethos* (έθος) sobre o *logos*

---

37 JAEGER, 1989, p. 59.

38 HESÍODO, 2005b, 5.

39 PEREIRA, 1980, p. 131.

40 JAEGER, *op. cit.*, p. 98.

41 THUCYDIDES. *History*. Tradução B. Jowett, M. A. Oxford: At The Clarendon Press, 1900. v. 1. p. 36-42.

(λόγος) permitiu que mais tarde Aristóteles a sintetizasse, conceituando o homem como um ser político, distinto do animal pela sua qualidade de cidadão.

A Cidade aqui se eleva à categoria do Ser e engloba os mais altos aspectos da existência humana, oferecendo e exigindo muito dos seus cidadãos. Parece assim que o discurso prático não poderia deixar de ser um *continnum* de obrigações, onde Jaeger visualiza uma "trindade política": a convergência de propósitos do sábio, do poeta e do homem de Estado[42], mesmo porque a *polis*, diferente do que se vê da concepção moderna do poder, reúne, em torno de si, todos os atributos humanos e espirituais que asseguram sua ordem normativa. Uma concepção assim da vida pública parece justificar o fato de que a maioria dos pensadores antigos concorda no elogio ao *nomos*, fato este do qual a resignação do Sócrates do *Críton* – é preferível morrer que recusar o cumprimento da lei – e a máxima do fragmento 44 de Heráclito – o povo deve lutar pela lei da Cidade tanto quanto o faz pelas suas muralhas – parecem os exemplares mais contundentes e indicativos no que a lei escrita desde cedo se converteu: na tentativa de evitar nossa insolência (ὕβρις, *hybris*) ou a pretensão de sermos como os deuses, garantindo, assim, o bem da comunidade e constituindo-se na verdadeira alma da *polis*.

Sendo assim, uma comunidade onde o *nomos* já se consagrou honrará seus legisladores (νομοθέται, *nomotetai*). Daí que duas figuras exemplares se destacam como tais: a de Tirteu, em Esparta, e a de Sólon, em Atenas. É certo que lei aqui tem sentido bem distinto do que teve na modernidade jurídica: trata-se de uma "legalidade" pressuposta da ordem do cosmo e não de um artefato humano elaborado a partir de um mandato parlamentar[43]. As elegias de Tirteu exaltam a *polis*, espelhada na comunidade do exército[44], um elogio que se forja das circunstâncias sociais e econômicas da cidade espartana[45]. Os messênios estavam subjugados por Esparta, sendo ao exército que aquele legislador se dirige com o intuito de reanimá-lo, advertindo para os perigos de o inimigo retomar o poder que lhe fora subtraído[46]; o seu *ethos* parece uma recriação contextualizada da *Ilíada*, em que o herói homérico é o guerreiro espartano, impregnado de um elemento novo,

---

42 JAEGER, 1989, p. 12 *et seq*.

43 NEVES, 1983, p. 492 *et seq*.

44 TIRTEU. *Dulce et decorum pro patria mori*. *In:* PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Helade*: antologia da cultura grega. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 7. ed. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1998a. p. 104-105.

45 JAEGER, *op. cit*, p. 84 *et seq*.

46 *Ibid.*, p. 79 *et seq*.

que é o ideal citadino[47]. Como Jaeguer acentua, por mais que o poeta cante os seus versos sobre a terra, os heróis homéricos não são nada diante da honra que Tirteu atribui ao guerreiro espartano, "profundamente enraizado na comunidade citadina do Estado"[48].

Falta, aos gregos antigos, a noção de imortalidade da alma[49], tal como mais tarde o cristianismo e a filosofia do sujeito proclamariam. Essa ausência era preenchida com uma crença um pouco parecida: a imortalidade do nome. Encontramos essa visão mais ou menos aterrorizante da memória futura em outro poema de Tirteu, ao comparar a morte honrosa do guerreiro que defende a sua cidade com a de quem não cumpriu seus deveres citadinos. A *polis* é, assim, a síntese de todas as coisas humanas e divinas – e aqui se pode notar uma claríssima transformação da concepção religiosa –, retratada na imagem do covarde morto que vagueia por todos os cantos da terra, arrastando a sua família, sob o olhar hostil e o desprezo de todos, sem alguém que o hospede em qualquer cidade que chega[50].

Sendo assim, parece adequado dizer que o poeta espartano desenvolve a sua "ética do Estado" reconhecendo em Zeus, filho de Crono, o autor do poder que concedeu aos espartanos[51] – realizando essa transformação na antiga ética dos nobres, assume uma atitude revolucionária. Uma nova *paideia* passa a ser edificada, e se Platão, como Licurgo e Sócrates, privilegia a educação quando a compara com a lei escrita, é em Tirteu que ele, em *A República*[52] e em *As leis*[53], busca o referencial que orienta sua teoria sobre a coragem, embora colocando a justiça acima dessa virtude que considera indispensável aos que deveriam guardar a Cidade.

---

47 JAEGER, 1989, p. 82 *et seq*.

48 *Ibid.*, p. 84.

49 Como se sabe, a *psyche* (ψυχή) homérica é apenas uma imagem corpórea do homem que vagueia pelo Hades/Infernos (Ἀιδης *Aides*), como uma sombra, tal como visto no canto XXIII da *Ilíada*, em que o fantasma de Pátroclo aparece a Aquiles. Ali, seu amigo vem lhe pedir para não deixar que tardasse o sepultamento, para que as outras almas o deixassem transpor o rio, terminando logo a sua vida errante.

50 TIRTEU. Ἀρετή. *In:* PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Helade*: antologia da cultura grega. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 7. ed. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1998b. p. 105-106. A propósito da nova *arete* presente nesses versos, ver ainda JAEGER, 1989, p. 85 *et seq*.

51 JAEGER, *op. cit.*, p. 85.

52 PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 465d-466a.

53 PLATON. Les lois: livres I-II. *In:* PLATON. *Œuvres*. 2. ed. Tradução Édouard des Places. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1968. t. 11, part. 1. 629b.

Vejamos outra reflexão sobre a lei, a partir de uma nova concepção da vida boa e da comunidade. Parece induvidosa a contribuição anterior de Hesíodo à sistematização do mito grego sobre a justiça[54], sendo certo que a consciência coletiva que se forma no século VII a.C. já aposta nas garantias da igualdade. Nesse universo é que surge em Atenas nada menos que um homem da envergadura de Sólon, uma espécie de "coluna fundamental do edifício da formação ática"[55]. Os seus versos foram evocados pelos oradores nos tribunais e assembleias públicas por muito tempo, irrompendo uma vastidão de elementos que darão suporte ao projeto político da democracia grega. A sociedade ática do período era governada pelos nobres senhores de terras, mas o sentimento (πάθος, *pathos*) que brota da sua poesia coloca-o muito acima dos partidos, do seu tempo e do mundo prático em que vive. Uma sociedade em francas transformações sociais, tal como Hesíodo, vê no direito – o direito aqui embora ainda não como *praxis*, mas apenas como sentido ou especulação filosófica – o único caminho para o equilíbrio[56].

O discurso de Sólon, dirigido, sobretudo, aos chefes do povo que se enriqueciam ilicitamente, tem um aspecto diferente daquilo que se vê em Hesíodo no que tange aos castigos: se neste a consequência pelo não cumprimento da justiça é de ordem natural – pestes, más colheitas etc. –, naquele é a desordem que se instala na própria experiência comunitária: disputas políticas, rebeliões, servidão etc.[57] A paz que a justiça proporciona não resulta em boas colheitas e abundância dos celeiros, mas em harmonia do próprio cosmo social, para ele uma representação do que se observa nos fenômenos da natureza. Ele iria partir de uma concepção orgânica da Cidade, em que a justiça é para a comunidade aquilo que a saúde é para o corpo, e assim o autor da *Eunomia* suscita uma discussão interessante para a época: a questão da responsabilidade.

---

54 TRUYOL Y SERRA, António. *História da filosofia do direito e do estado*: das origens, à baixa Idade Média. Tradução Henrique Barrilaro Ruas. Venda Nova: Peres Artes Gráficas, 1985. v. 1, p. 91.

55 JAEGER, 1989, p. 119.

56 "Ao povo, portanto, concedi privilégio bastante/e honra não lhe retirei nem acrescentei/; aos que detinham a força e as riquezas granjeavam respeito,/também a esses garanti que nenhuma afronta sofressem/. De pé, lancei um forte escudo sobre ambos:/Vencer com injustiça, não o permiti, a nenhum deles". SÓLON. F 5 W. *In:* LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon*: ética e política. Tradução Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001b. p. 418.

57 SÓLON. F 4 W. *In:* LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon*: ética e política. Tradução Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001a. p. 407-409. Eunomia, p. 407-409.

Quando Homero coloca pela primeira vez o problema, o soberano Zeus refuta todas as queixas humanas que atribuíam aos deuses a culpa pelas suas desventuras[58]. O contexto cultural grego agora é outro, e é aos homens que Sólon dirige seu apelo "para ganharem consciência da responsabilidade na ação"[59]. O legislador faz esse apelo oferecendo um modelo de ação que reflete a sua própria conduta moral e política[60]; frisa que *Dike*, ainda que tardiamente, sempre triunfará – "não lhe escapa quem culposo coração possui e sempre, no fim, se revela"[61] –, sugerindo uma imagem de retribuição ou de castigo divino, de expiação da culpa e de intervenção da Moira, ainda que refletindo, apenas, sobre as gerações futuras[62]. "Estamos já na esfera do pensamento religioso, do qual nasceu a tragédia ática, cem anos mais tarde[63]", diz Jaeger, não vendo qualquer incompatibilidade disso com a ideia de responsabilidade que Sólon concebe. O autor alemão, aliás, reconhece no estadista um esforço de compreender racionalmente a ação dos deuses: eles intervêm, retirando do homem injusto, ou de sua descendência, o que ganhou indevidamente.

A propósito do desvelamento do Ser e da procura de uma unidade explicativa do *logos*: o espanto dos filósofos da *physis*

Não sugerimos aqui uma delimitação temporal entre "pensamento mítico" e "pensamento racional", mesmo porque não é fácil fazer isso[64]. Diremos apenas que se antes estávamos diante de um espontaneísmo prático dos poetas, aparentemente buscando aliviar um pouco o sofrimento do homem em face da humilhação

---

58 HOMERO. *Odisseia*. Tradução Trajano Vieira. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 26-43.

59 JAEGER, 1989, p. 182.

60 "Jamais um estadista se elevou tão acima da mera vontade de poder como Sólon, que deixou o país e partiu em longa viagem, assim que deu por finda a sua obra legislativa. Não se cansa de salientar que não aproveitou a sua situação para enriquecer ou tornar-se um tirano, como em seu lugar teria feito a maioria, e preza-se de ser alcunhado de néscio por não ter aproveitado a ocasião. Heródoto descreveu o retrato deste homem independente, na história novelesca de Sólon e Creso". JAEGER, *op. cit.*, p. 186. O episódio com o Rei Creso foi narrado em HERÓDOTO. *Histórias*. Tradução José Ribeiro Ferreira, Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2002. livro I, p. 6-94.

61 SÓLON, F 13 W. *In:* LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon*: ética e política. Tradução Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001c. p. 425-428. Elegia às Musas, p. 427.

62 *Ibid.*, 29-32.

63 JAEGER, *op. cit.*, p. 126.

64 *Ibid.*, p. 131.

do Destino, com os filósofos da *physis*, induvidosamente nossa vida ativa seria problematizada. É que os esforços para sistematizar a ação moral (πράξις, *praxis*) se evidenciam, somente, quando a desconfiança no discurso mítico começa a se acentuar[65]: as respostas fantásticas para as questões que o homem começava a colocar tornam-se insuficientes[66].

O "espanto" inicial diante da *physis*, resultado de um esforço comum dos filósofos jônicos para compreender o sentido da origem e a corrupção das coisas, marcou o início do discurso filosófico na tradição ocidental[67]. Eis aí a pesquisa sobre a unidade das coisas – e consequentemente da ação – por parte dos pré-socráticos, o que levou Heidegger a colocar sua questão fundamental sobre o Ser: "Porquê é afinal ente e não antes Nada?"[68]. Pergunta fundamental por ser ela também a mais originária, dado que reconhece seus limites somente no Nada enquanto possibilidade de ser alguma coisa: ao ser investigado, nem mesmo o Nada escapa à originalidade da questão[69]. O Ser, então, era identificado com a *physis*, esta no seu sentido genuinamente grego como origem, como "o vigorar que emergindo permanece"[70], mas também se referia ao *logos*, não no sentido que a Lógica estabeleceu como atividade do sujeito, mas orginalmente como "reunião" e depois como "palavra", no sentido de abertura do Ser, de possibilidade de seu conhecimento.

Um esforço de desvelamento da ordem Ser, irrompendo um novo paradigma de educação e da felicidade: o da vida contemplativa (βίος θεωρητικός, *bios theoreticos*), em "contraste" com o padrão de vida boa consagrado pela vida ativa (βίος πρακτικός, bios *praktikos*). Tudo aquilo que interessava ao homem

---

65 Diferentemente de outras religiões – da hebraica por exemplo, que se revestiu fortemente de um caráter sancionador de leis e mandamentos morais –, a onipresença dos deuses em todos os aspectos da vida humana dos gregos não constituía necessariamente uma instância última de regulação moral, de modo que, desde a emergência do discurso racional, o *ethos* se estendeu sobre os costumes e ajudou a modelar o corpo ético daquele povo. VAZ, 2002, p. 86.

66 Parece ser impossível dizer exatamente onde começa o "discurso racional" e até onde vai o poder exercido pelo mito sobre a ética grega. Daí que "devemos encarar a história da filosofia grega como o processo de racionalização progressiva da concepção religiosa implícita nos mitos". JAEGER, 1989, p. 132.

67 Sobre o surgimento da filosofia, da sua investigação primeira e dos equívocos hoje possíveis com a tradução de *physis* como natureza, ver HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Tradução Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 21 *et seq*.

68 *Ibid.*, p. 9.

69 *Ibid.*, p. 11.

70 *Ibid.*, p. 22.

comum, como honra, poder, família etc., desinteressava aos primeiros filósofos, sempre devotados à observação dos fenômenos celestiais, como se conta das anedotas sobre Anaxágoras que aponta o céu como a sua pátria e sobre Tales que cai num poço, enquanto observava um astro qualquer[71].

A ruptura com o pensamento anterior emerge da pesquisa sobre a origem de tudo: em Tales na água, em Anaxímenes no ar, em Pitágoras no número, em Anaximandro no ilimitado – mas concordam que existe uma essência, uma resposta universal para tudo que acontece, testemunhada pelo próprio fluir das coisas. O prodigioso espetáculo da geração e da corrupção de tudo fascinava os filósofos, sendo o cosmo compreendido como uma comunidade "jurídica" – a *Dike* se estende para além da realidade humana e se encontra na imanência das coisas, segundo o decreto do Destino que estabelece a compensação recíproca de todos os seres – ou uma espécie de tribunal do tempo onde as coisas pagavam umas às outras as suas faltas (Anaximandro)[72], como uma *Justiça* que mantém o Ser fixo dentro dos seus limites e sem possibilidade de qualquer alteração (Parmênides)[73], ou ainda como a totalidade de sentido que se nota na ação dos contrários (Heráclito)[74].

As novas ideias introduzidas nos debates intelectuais, marcadas profundamente pela noção de harmonia na ordem da *physis*, influenciaram os diversos campos de ação e de produção junto ao povo grego: na arquitetura, na religião, na poesia, na retórica etc.[75] No mundo ético, essa influência aparece no esforço de estabelecer uma relação entre as leis que regem os fenômenos naturais e aquelas que ordenam a vida da *polis*. Por vezes, a Cidade é vista como uma projeção do que se passa com os corpos celestes (Xenófanes e Heráclito) e, por outras, o universo é interpretado a partir da experiência política da *polis* (Pitágoras e Anaximandro). Mas identificado assim, o Ser, anotando ainda o seu aparecer-se à vista. Heidegger ajuda a compreender o "Ser do homem" naquele contexto: "para que o homem possa participar no acontecimento deste aparecimento e desta percepção, terá o

---

71 É importante dizer isso porque o debate posterior, no interior das academias de Platão e de Aristóteles, tornou possível a autonomização do discurso prático e foi alimentado exatamente por essa questão do Ser, nomeadamente em torno da questão do Bem.

72 JAEGER, 1989, p. 138 *et seq*.

73 REALE, 1987, p. 124.

74 *Ibid.*, p. 75.

75 JAEGER, *op. cit.*, p. 142.

próprio homem de ser si mesmo, de pertencer ao Ser"[76]; este é um espetáculo que o coro da *Antígona*, de Sófocles (332-375), acerca do que há de estranho (δαίμων, *daimon*) no homem[77], representa muito bem.

O *homo humanus* de Heidegger, talvez não coincidente com o da filosofia pré-socrática, assume o compromisso com o desvelamento do Ser, tendo a audácia como característica fundamental. Negar essa abertura seria negar a própria essência humana. A negação dessa verdade pelo discurso ocidental, do homem como pastor do Ser, teria nos levado a achar que o homem era simplesmente um dado, ao esquecimento de que se confirma pela obra e que, pertencendo à ordem do Ser em geral, nunca se mostra completamente. Em outro lugar[78], o autor diz que a tradição ocidental, desde cedo, esqueceu o Ser, daí que o filósofo alemão postule a redescoberta da humanidade do homem a partir do redescobrimento da linguagem; essa tarefa de refundação do *logos* fica confiada aos poetas e pensadores, entendidos no sentido mais originário que o termo permite.

A ruptura antropológica: conflito prático, vulnerabilidade da vida humana e relativização dos "modelos" de ação

Da emergência trágica do humanismo ocidental

A reflexão sobre a vida boa no alvorecer do pensamento grego estava influenciada pelo discurso trágico, no sentido que em Ésquilo já se vê esculpido; nele, o homem é o herói que renasce dentro do espírito de liberdade do seu tempo[79]. Igualmente nesse período, pela primeira vez na tradição ocidental, uma reflexão sobre a *praxis* é sistematicamente colocada. Frisamos que, ali, os concursos de poesias organizados pelo Estado[80] não promoviam a realização individual do autor ou a pura

---

[76] HEIDEGGER, 1997, p. 154.

[77] "O homem é o que há de mais estranho, porém, é o que de mais estranho há, porque não só passa a sua essência no meio do estranho assim entendido como também porque inicialmente e quase sempre se afasta, foge dos limites habituais, familiares, porque, agindo com violência, ultrapassa a fronteira do familiar e caseiro, fazendo-o precisamente em direcção ao estranho entendido como imponência". *Ibid.*, p. 167.

[78] HEIDEGGER, 1998, p. 32 *et seq.*

[79] JAEGER, 1989, p. 199.

[80] Como nunca é demais observar, o termo "Estado", aqui, vai dito não no sentido em que a modernidade o empregou, mas naquela concepção grega assumida pela *polis* e que representava a totalidade das coisas humanas, inclusive na sua dimensão divina.

fruição artística do espectador, mas a exaltação da grandeza dos valores comunitários e a criação de um espírito público correspondente[81].

O espaço ocupado pela tragédia na educação do homem grego só se equipara ao que antes tiveram as epopeias de Homero[82]; exercendo grande poder na estruturação da *polis* grega, nunca acidentalmente representada no teatro. Sendo Ésquilo o primeiro entre os três grandes poetas trágicos, guiava-se pelas mesmas ideias religiosas que anteriormente guiaram Sólon; sua narrativa mítica, continuada tanto por Sófocles como por Eurípides, foi fundamental para aprofundar a discussão sobre as questões que desafiavam o homem grego do seu tempo[83]. Mas algo é particularmente notável nessa reinvenção do mito grego: no momento que floresciam outros estilos de pensar a vida humana feliz, especialmente o da filosofia, a tragédia explorou com toda a força o problema do Destino e do sofrimento humanos, de modo que as personagens já conhecidas das epopeias de Homero reassumem seus lugares na tradição helênica, mas agora para cumprir outros papéis[84].

A contribuição da tragédia para o pensamento prático-filosófico do Ocidente é de muita significação, e retornaremos a essa questão quando da síntese aristotélica e da sua fundamentação da vida boa, sem ignorar os fatores externos que interferem na decisão. Partindo das referências desses três arautos do gênero poético, compreenderemos algumas das aflições culturais de seu tempo. E, quando Nussbaum tributa aos poetas a origem do pensamento prático grego, associa também essa origem a uma questão difusa no imaginário dos gregos: a fragilidade dos bens que perseguimos e a consequente vulnerabilidade da vida boa[85].

Quando falamos da herança de Sólon em Ésquilo, ficou por dizer que nele também nos deparamos com a crença na transmissão das maldições familiares aos seus descendentes, cujo efeito não poupa sequer os inocentes, a exemplo do que se vê da trilogia de sua *Oresteia*. Essa representação da vida humana parece denunciar o quanto que a pretensão humana de transcender seus limites pode não passar de uma tentativa inútil: a de mudar o quinhão que

---

81 JAEGER, 1989, p. 204. Nesse sentido da vinculação da poesia a uma específica compreensão de bem, ver também NUSSBAUM, 2001b, p. 15.

82 JAEGER, *op. cit.*, p. 198 *et seq*.

83 *Ibid.*, p. 200 *et seq*.

84 *Ibid.*, p. 207 *et seq*.

85 NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 1 *et seq*.

em decreto já nos fora atribuído pela Moira[86]. Assim é que Nussbaum explora um problema comum do texto trágico, especialmente no próprio Ésquilo: o do conflito prático, a exigir de nós um pouco mais de atenção para a complexidade da deliberação moral[87].

Que compreensão da justiça o conflito prático sugere? Com efeito, a revelação do presságio das duas águias, devorando uma lebre prenhe[88], levou o desditoso Agamêmnon a passar da tranquilidade habitual que fazia dele um chefe político venturoso para um estado de completa perturbação moral. O atrida fica exposto à mais infeliz das situações: para ser fiel à vontade de Zeus, que lhe exige reparação daquele crime de hospitalidade perpetrado contra a casa de Menelau, tem primeiro que fazer as pazes com Ártemis, a deusa que se irritou com a morte prematura daquelas crias que estão sob sua proteção. O general grego está entre duas ordens contrapostas e legítimas, acarretando para o agente um espantoso conflito de decisão: a persecução penal sob o encargo de sua esquadra depende de ventos favoráveis, os quais somente serão liberados se ele sacrificar a própria filha, Ifigênia, como se ela não passasse de uma simples cabritinha. A situação agônica em que o político grego se encontra não lhe permite uma perfeita distinção entre "necessidade" e "escolha"; nenhuma das duas opções disponíveis é desejável para ele[89].

O dilema moral é enfrentado também por Sófocles, primeiramente no seu *Sete contra Tebas*, em que Etéocles se mostra no fio de uma navalha. Acredita que o Destino lhe reservou o papel de defender as portas da sua cidade, enfrentando o sétimo lutador, nada menos que seu próprio irmão, Polinices, que se tornara aliado do exército inimigo. Como Agamênnon, Etéocles é obrigado a tomar uma decisão, mas a situação inicial é de perplexidade, quando sabe que terá de escolher entre a lealdade com a pátria e o dever para com sua família:

---

86 A trilogia de Ésquilo "mostra uma luta entre a ambição de transcender o meramente humano e o reconhecimento das perdas provocadas por essa ambição". NUSSBAUM, 2001b, p. 8.

87 *Ibid.*, p. 25 *et seq.*

88 ÉSQUILO. Agamémnon. *In:* ÉSQUILO. *Oresteia*: Agamémnon, Coéforas, Euménides. Tradução Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992a. p. 13-100. p. 115-154.

89 "Pesado é o meu infortúnio se desobedeço; e pesado também se sacrifico minha filha, orgulho e alegria do meu palácio, manchando ante o altar as mãos paternais com as ondas do sangue duma donzela imolada. Que partido tomar sem cair na desgraça?" *Ibid.*, p. 206-215.

> Ah, raça furiosa detestada pelos deuses! Lamentável raça de Édipo, minha raça, digna de todas as lágrimas! Hoje, cumprem-se as maldições de um pai. Mas nada de choros nem de queixas. [...] Rei contra rei, irmão contra irmão, inimigo contra inimigo, com ele travarei combate[90].

O assunto continua a ser explorado pelo autor. Quando Antígona é levada diante de Creonte para responder pela violação do decreto proibitivo de enterrar seu irmão Polinices, inicialmente os protagonistas parecem seguros do que têm de fazer, mas as cenas seguintes retomam a discussão sobre a complexidade que, por vezes, uma deliberação contém. É por isso, talvez, que Ricoeur tenha dito que nesses casos se está diante de "juízos morais de situação": não se trata simplesmente da aplicação de um cânone normativo geral a um caso particular, mas da reconstituição de uma história plausível apenas entre duas versões rivais[91]. Um constrangimento que invoca uma sabedoria prática que é própria desses casos, diz o autor nas pegadas da reflexão sofocliana e aristotélica, dado que expõe o julgador à necessidade de resolver o conflito entre a regra universal e o respeito às pessoas singulares; e sempre elaborando compromissos frágeis, acentua-se, já que "se trata menos de separar o bem do mal, o branco do preto, do que o cinzento do cinzento, ou, caso altamente trágico, o mal do pior"[92].

A intensidade com a qual a reflexão e o sofrimento são explorados, bem como a tensão em que as personagens se encontram, levam Nussbaum a sugerir que, diferente da maioria das outras obras do seu tempo, este é um texto sobre a racionalidade decisória e com interesse para a vida pública[93]. Os momentos finais onde Antígona se depara com a morte e lamenta o sacrifício de suportar a decisão tomada – partir para sua câmara mortuária sem lágrimas, sem amigos...[94] – parecem expressar outra opinião em face à sua resignação inicial onde acreditava que a sua punição tinha pouca importância diante do dever de honrar sua

---

90 AESCHYLOS. The seven who fought against Thebes. *In:* AESCHYLOS. *The Tragedies of Aeschylos*. Tradução E. H. Plumptre. New York: George Routledge & Sons, [188-]. p. 45-87. 670-673.

91 RICOEUR, 1995, p. 192 *et seq*.

92 *Ibid.*, p. 194.

93 O texto, de acordo com a autora, "é excepcionalmente repleto de palavras relacionadas com a deliberação, o raciocínio, o conhecimento e a visão". NUSSBAUM, 2001b, p. 51. A tradução foi feita por este autor de modo livre.

94 SOPHOCLES. *The Antigone of Sophocles*. Tradução R. C. Jebb. New York: Cornell University Library, 1893. 873-877.

família (é belo morrer executando um tal ato[95]). De outro modo, pergunta-se: o grau de dificuldade que ronda Creonte ao final não sugere que este reconhece que uma escolha moral não é tão simples como inicialmente imaginava? Aliás, a convicção e as razões que sustenta durante quase toda a peça não impedem que ele reveja sua decisão, muito menos diminuem a angústia pela sua retratação não surtir mais efeito e não evitar as desgraças que se abatem sobre sua família[96].

Mas tudo isso nos autoriza a falar propriamente em um conflito prático? Parece que sim, porém Nussbaum nos obriga a sermos mais cautelosos. De fato, os poetas gregos mostram que nossa vida se parece, bastante, com a de uma planta, cujo florescimento depende de tratamento adequado, de circunstâncias que, por vezes, são exteriores a nós, sendo certo que a grandeza da excelência está, inclusive, nessa vulnerabilidade[97]. Mas os poetas também mostram nossa capacidade de razão, de elaborar nossos planos, hierarquizar nossas metas e deliberar (διαιρηιν, *diairein*) sobre as coisas mais valiosas de nossa vida.

As atribulações do agente denunciadas na tragédia mostram que o processo deliberativo é complexo o bastante para que a simples dicotomia moral *versus* não moral possa nos fazer avançar[98]. Precisamos fazer justiça a todos os aspectos de uma decisão difícil, imaginando mais de uma solução para o mesmo caso e reconhecendo que, muitas vezes, isso só pode ser feito com certa gama de sofrimento pessoal[99]. Pode ser que essa interpretação sugerida por Nussbaum esteja excessivamente dominada pelo horizonte reflexivo do nosso tempo, mas o diálogo de Creonte com o cego Tirésias, no final, parece sugerir que Sófocles se preocupa em mostrar que quem nos ajuda a organizar a nossa vida, faz com que os conflitos inevitáveis sejam menos desastrosos para nós, é a prudência (φρόνεσις, *phronesis*) e não outra coisa[100].

Uma particularidade de Ésquilo está em mostrar que a superação do conflito de obrigações é importante para a deliberação pública, ao passo que sua simplificação[101] pode custar muito caro, que o reducionismo supõe uma falsa ideia de

---

95 SOPHOCLES, 1893.

96 *Ibid.*, 261-270.

97 NUSSBAUM, 2001b, p. 1 *et seq.*, e 70.

98 *Ibid.*, p. 28 *et seq.*, 45 *et seq.*, 50 e 70.

99 *Ibid.*, p. 44 *et seq.*

100 *Ibid.*, p. 51.

101 Parece que aqui a autora está se referindo ao modo como Agamêmnon supera o conflito: "Uma vez que o sangue do sacrifício virginal acalma os ventos, é permitido desejá-lo – seja-nos pois salutar!". ÉSQUILO, 1992a, 216-219.

Cidade, por vezes ignorando outros vínculos que, não sendo propriamente políticos, nem por isso são indignos de nossa consideração. Assim, Nussbaum afirma que duas soluções corretas para um caso são perfeitamente possíveis, mesmo que circunstancialmente possam colidir[102].

Se considerarmos a teimosia de Creonte como um exemplo de redução do pensamento prático aos valores civis até o ponto de negar qualquer conflito prático[103], a *Antígona* parece mesmo uma advertência contra a arrogância que por vezes se apossa dos artefatos humanos. Vimos com Heidegger a centralidade desse compromisso com o desvelamento do Ser-Dasein na definição da humanidade do homem. Todavia, Sófocles denuncia os riscos dessa empresa se converter em desastre, quando a exploração dessa capacidade de abertura nos deixa cegos e incapazes de reconhecer os limites que são próprios dessa nossa relação com aquele Ser-Dasein. O conflito entre tradição e progresso parece claro na tragédia, tal como Nussbaum insiste, mas de modo algum isso impede que deliberemos com retidão. Nesse sentido, a cena da condução de um ancião cego por uma criança, em que uma relação de mútua ajuda está presente, parece tudo muito exemplar[104]; ao contrário, a decisão simplificadora que a heroína grega toma, embora menos censurável que a atitude de seu tio, é igualmente temerária: ela reduz a *dike* à própria convicção do que deve à sua família[105], se não o mais grave, como dizem Douzinas e Warrington: à busca do Outro absoluto, sugerindo uma "justiça impossível"[106].

Quando nos deparamos com outra tragédia, a *Hécuba* de Eurípides, esta não expressa o otimismo prático-comunitário que encontramos nos dois poetas anteriores, mas a situação de fragilidade subsiste, sobretudo nossa vulnerabilidade social, em que Nussbaum constata a tentativa do tragediógrafo de produzir no espectador um "efeito especial" ou "uma cena de impacto"[107]. Mas a exposição dramática da fragilidade humana não se resume ao fato de narrar a má Sorte (ανανγκαια, *anangkaia*) da honrosa família de Príamo. Mesmo experimentando a desgraça de viver como escrava de quem dizimou sua pátria e família, mesmo sabendo da execução de sua filha para o capricho das núpcias mortuárias de

---

102 NUSSBAUM, 2001b, p. 47.

103 *Ibid.*, p. 58.

104 *Ibid.*, p. 74 *et seq*.

105 *Ibid.*, p. 63 *et seq*.

106 DOUZINAS; WARRINGTON, 1994, p. 80.

107 NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 397.

Aquiles, a rainha de Troia continua a acreditar no caráter incorruptível do ser humano: quem é nobre o é sempre[108].

Mas a personagem muda bruscamente de opinião quando sabe da morte cruel e covarde que arrebatou o seu filho Polidoro em tenra idade, uma vítima da indignidade de Polimestor, o amigo da família a quem o rei Príamo confiara os cuidados com a criança. Seu apelo a Agamêmnon por justiça – "vinga-me tu contra esse homem, o mais ímpio hóspede"[109]! – e a sua decisão de vingar pessoalmente o crime, pagando o criminoso com o mesmo mal que cometeu, revela sua desconfiança nos valores da amizade (φιλία, *philia*), hospitalidade (ξενία, *xenia*) e justiça pública que Atena estabelecera. As leis (νόμοι, *nomoi*) que os homens, de comum acordo, criaram para viver bem entre si não foram fortes o bastante para evitar que seu filho perecesse e o nome de uma nobre família deixasse de existir.

Frisamos, talvez, que o drama de Hécuba denuncie um período em que a vida pública já não era tão entusiasticamente defensável como aquele retratado nas tragédias anteriores[110]. Em verdade, Nussbaum sugere que, no tempo de Eurípides, a *Tyche* é um problema que assombra e perturba o imaginário do homem grego, inclusive sua imaginação política. De fato, o autor parece indicar que uma cidade sem leis, sem uma ação planejada em vista do bem coletivo, expõe o homem à condição de bestialidade (ζωον, *zoon*) completa. A cena de Polimestor arrastando-se sobre quatro patas, procurando raivosamente por aquelas que lhe furaram os olhos[111], induz a uma conclusão assim. A profecia de Polimestor, sobre o pós-morte da rainha, vai na mesma direção: uma "cadela com olhares vermelhos como fogo"[112], a orientar a rota dos navegantes.

Ousadia humana, ação e criação

Em uma cena do *Filoctetes*, o poeta Sófocles representa um grandioso espetáculo de retórica e sagacidade, confrontando o experiente rei Ulisses e o jovem guerreiro Neoptólemo, numa discussão acerca da estratégia a ser adotada na apropriação da flecha do herói trágico que dá nome à peça. Vemos ali uma espécie de denúncia

---

108 EURÍPIDES. Hécuba. *In:* EURÍPIDES. *Duas tragédias gregas*: Hécuba, Troianas. Tradução Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 1-73. p. 585-628.

109 *Ibid.*, p. 789-790.

110 NUSSBAUM, 2001b, p. 404.

111 EURÍPIDES, *op. cit.*, p. 1057-1079.

112 *Ibid.*, p. 1265.

ao novo modelo de *paideia* e de tratamento das questões práticas que emerge na cultura grega. Em suas notas à tradução daquela tragédia, Ferreira revestirá o habilidoso Ulisses dos poemas homéricos com as armas de um novo tempo: as da sofística, da palavra e da argumentação, estas entendidas como puro instrumento de realização de um fim qualquer e que fazem do rei de Ítaca um homem sem escrúpulos, que "apenas a ocasião e as circunstâncias do momento norteiam toda a sua actuação"[113].

O surgimento de um novo discurso filosófico, o qual, graças à própria natureza errante da atividade dos sofistas, logo se difundiu pela Grécia, marcava uma verdadeira ruptura para com a cosmogonia dos filósofos pré-socráticos[114]. O significado antropológico dessa nova agitação intelectual ou dessa espécie de "Illuminismo Greco" é, de acordo com Reale e parece que também com Jaeger, uma dimensão individualista dessa nova educação grega[115]. Ela tomará o homem como a medida de todas as coisas, numa conhecida formulação de Protágoras que Platão iria refutar: "A medida de todas as coisas é Deus"[116]. Mas devemos lembrar que o empreendimento dos sofistas não tinha qualquer objetivo teorético como os antigos filósofos da *physis*[117], além de que tal empreendimento, suas visões do homem, do Estado e do mundo, nem de longe enfrentavam a questão com a profundidade anterior[118]. Uma intenção prático-pedagógica parece ser o legado que a sofística nos deixa, de modo que a *paideia* passou desde então a ser considerada de interesse público, consagrando-se como uma preocupação comum entre os filósofos gregos.

---

[113] FERREIRA, José Ribeiro. Introdução. *In:* SÓFOCLES. *Filoctetes*. Tradução José Ribeiro Ferreira. Coimbra: Festea Tema Clássico, 2005. p. 5-27. p. 15.

[114] No dizer de Reale, foi "algo inteiramente novo e que de algum modo desencadeou uma revolução quanto aos filósofos da *physis*". REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. 5. ed. Milano: Vita e Pensiero, 1987. v. 1, p. 220. A tradução é deste autor e foi feita de modo mais ou menos livre.

[115] JAEGER, 1989, p. 241. Observe que no famoso discurso de Péricles sobre a "superioridade dos gregos", um dos argumentos que utiliza é o de que eles sabiam cuidar adequadamente do coletivo, sem prejuízo da vida particular de cada um. THUCYDIDES, 1900, p. 37.

[116] PLATON. Les lois: livres III-VI. *In:* PLATON. *Œuvres*. Tradução Édouard des Places. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1951. t. 11, part. 2. 716c.

[117] REALE, 1987, v. 1, p. 223 *et seq*. Nesse mesmo sentido, parecem significativas as palavras de Jaeger: "Num momento em que todas as formas tradicionais de existência se esboroavam, ganharam e deram ao povo a consciência de que a formação humana era a grande tarefa histórica que lhe fora confiada". JAEGER, 1989, p. 246.

[118] *Ibid.*, v. 1, p. 266.

Sabemos que a crise da aristocracia e a correspondente ascensão do povo (δμος, *demos*), a ampliação do comércio, a intensa movimentação de pessoas pelas cidades gregas, especialmente desses novos peritos da arte de ensinar, afetaram profundamente as crenças e as instituições daquela época. De um modo bastante especial, trouxeram à tona o conflito de leis e de costumes praticados por diferentes povos e cidades, inaugurando a discussão sobre o que hoje chamamos "relativismo moral ou cultural"[119]. E quando se diz que os sofistas, com sua nova compreensão do homem e da Cidade, conceberam também uma nova compreensão da *arete*[120], isso significa dizer que, graças ao abalo da velha crença numa prerrogativa de sangue, uma nova se punha em seu lugar: a de que a excelência pode ser ensinada e o agente pode com isso melhorar a sua atuação na *polis*[121]. A *Tyche* agora é enfrentada sistematicamente a ponto de se proclamar a sua substituição por uma arte (τέχνη, *techne*) difusa em todas as dimensões da vida humana, inclusive da vida ativa. Somente para termos uma ideia da dimensão das coisas, basta ver que dois grandes nomes da política ateniense, Péricles e Tucídides, estavam fortemente influenciados por esse modo de pensar[122].

Essa relativização moral afetaria a concepção predominante que ainda no século V a.C. tinha em conta os ideais de justiça e igualdade herdadas de Sólon[123], assim como aquela concepção harmônica do cosmo que dissemos anteriormente. É que, se já em Heráclito a justiça era pensada como conflito, à época dos sofistas não faltava quem desconfiasse daquela concepção democrática da qual Péricles tinha orgulho de ostentar[124]. Isso é o que indica a posição assumida pelo sofista Cálicles, quando diz que não somente na natureza e entre os homens, mas também "na ordem da justiça, o mais poderoso deve dominar o mais fraco e gozar as vantagens da sua superioridade"[125]. Não é sem motivo que Ferreira recorra insistentemente ao Ulisses do *Filoctetes* para mostrar a crítica direta de

---

[119] REALE, 1987, v. 1, p. 220 *et seq*.

[120] *Ibid.*, p. 222.

[121] Sobre a crise civilizacional que deu curso ao pensamento sofístico, sobre a relação entre a crise da *arete* e as exigências de uma nova concepção de educação, a educação política, conferir o estudo com seu necessário aprofundamento em JAEGER, 1989, p. 233 *et seq*.

[122] *Ibid.*, p. 258 *et seq*.

[123] *Ibid.*, p. 259.

[124] Acerca do elogio de Péricles à democracia, ver THUCYDIDES, 1900, 37.

[125] PLATON. Gorgias. *In:* PLATON. *Œuvres*. Tradução Alfred Croiset e Louis Bodin. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1949. t. 3, part. 2. 483d-e.

Sófocles contra as pretensões da moral sofística. E este não seria o único, já que a maior resistência a tal modo de pensar estaria por surgir.

A recuperação metafísico-cultural e política da filosofia grega: a propósito da tentativa de elaborar uma *techne* da vida pública

Quando nos deparamos com o diálogo sobre a justiça ocorrido na casa de Céfalo[126], em que Sócrates interroga o sofista Trasímaco sobre a tese já defendida por Cálicles de que a ação justa é aquela que se conforma à vontade do mais forte, damos conta do contrapeso moral que o protagonista introduz na retórica sofística. Como se sabe do método socrático, nunca se afirma ali conhecer o assunto discutido, sendo em razão disso esse filósofo considerado por alguns como o maior dos sofistas[127]. Mas deles se distingue quanto ao seu finalismo ético ou quanto ao seu ontoteleologismo. Ocorre que essa ruptura antropológica, já realizada pelos poetas trágicos e pela sofística, tem aqui um significado inteiramente novo, com o qual o pensamento ocidental iria se debater: a questão do homem, enfrentada corajosamente. Com isso, Jaeger chega a dizer que não há uma continuidade com a tradição grega, mas a constituição de um autêntico fenômeno do momento ateniense[128], da busca de um cosmo moral, tal como Sólon fez em seu tempo ao buscar aquelas leis naturais da comunidade social e política.

Se, como já sabemos, a tradição homérica desconhecia o conceito de *psyche*, é esta que iria constituir o problema fundamental de Sócrates: o homem é a sua alma! Se os sofistas, não tomando consciência da verdadeira essência do homem, ocuparam-se com exclusividade de uma arte de ensinar e confundiram essa excelência com a própria *arete*[129], o advento socrático introduziria outra concepção da excelência humana[130]: aquela situada no conhecimento, na consciência humana,

---

126 PLATÃO, 2001, 338c.

127 ARISTÓFANES. As nuvens. *In:* PLATÃO; XENOFONTE; ARISTÓFANES. *Sócrates*: defesa de Sócrates, Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates e As nuvens. Tradução Gilda Maria Reale Starzynski. 4. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987. p. 167-222. (Os pensadores), 865-905, 1330-1390, 1377-1509.

128 JAEGER, 1989, p. 355 *et seq*.

129 REALE, 1987, v. 1, p. 311.

130 Como disse Reale, "não pode ser outra coisa que não aquilo que permite à alma ser boa, isto é, ser o que por sua natureza deve ser". *Ibid.*, p. 311. A tradução foi feita por este autor de modo livre. E, nesse mesmo sentido, também Jaeger: "No pensamento de Sócrates aparece, como algo de novo, o mundo interior. A *arete* de que ele nos fala é um valor espiritual". JAEGER, 1989, p. 367. A tradução foi livremente feita por este autor.

reducionismo teorético-epistêmico[131] esse que introduz uma verdadeira revolução na tábua de valores da tradição grega. Os bens valorosos e dignos de serem buscados pelo agente deixavam de ser aqueles relativos ao corpo e à exterioridade da alma, tais como a vida, a saúde, o vigor físico, a beleza, o poder, a riqueza, a fama etc.

Frisamos que falar da aversão de Sócrates pela militância política[132], não solidarizando com os democratas nem se juntando aos oligarcas, não significa que ela foi indiferente a uma doutrina sobre a *praxis*. Observemos que não obstante aquela passagem do *Protágoras* em que se diz que o prazer e o bem se identificam, Reale afirma que a intenção é apenas buscar uma adequada compreensão do prazer, capaz de medir e discriminar os bens importantes para a nossa vida[133]. Importa também dizer que é aqui que se inicia uma verdadeira reflexão sobre a amizade: ela é um bem valiosíssimo quando se trata de uma experiência verdadeira, isto é, aquela que tem a prerrogativa de dar a conhecer a virtude, de alcançar o autodomínio (ενκρατής, *encrates*).

É nessa dimensão espiritual, nessa capacidade de "conhecer-se a si mesmo" – como o oráculo disse acerca da sabedoria do próprio Sócrates – que se entende o homem moralmente perfeito: conhecendo a si mesmo, ele está em condições de curar a alma das outras pessoas[134]. E o exemplo maior da dimensão prática da sua doutrina está na sua própria ação narrada no *Críton*, em que, condenado à morte e tendo a oportunidade de fugir da Cidade, censurou o seu amigo por querer envolvê-lo numa trama de suborno e desobediência à lei mesmo que injusta[135].

Com essa nova compreensão do pensamento prático, a cultura grega conheceu, com Platão, a mais rigorosa de todas as tentativas de enfrentar o problema da contingência e de responder ao desafio da vida boa. Sua concepção

---

131 Sobre o detalhamento desse paradoxo do cientificismo moral de Sócrates, conferir também JAEGER, 1989, p. 371 *et seq*.

132 REALE, 1987, v. 1, p. 333.

133 *Ibid.*, p. 326. A conclusão sobre essa questão específica se encontra em Platon, 2001, 358a, mas uma compreensão abrangente da argumentação pode ser obtida a partir de 352b, inclusive considerando a discussão sobre o cálculo do prazer. PLATON. Protagoras. *In:* PLATON. *Œuvres*. Tradução Albert Croiset. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 2001. t. 3, part. 1. 358a.

134 REALE, *op. cit.*, v. 1, p. 334.

135 PLATON. Criton. *In:* PLATON. *Œuvres*. Tradução Maurice Croiset. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1985a. t. I, p. 209-233. 52e *et seq*. Acerca da convicção de Sócrates sobre o dever de cumprir a lei, ainda que esta tenha decidido injustamente contra ele, veja AMICOLO, Romina. *La giustizia in nome della política e la política in nome della giustizia*: morti parallele di Socrate e Giulio Cesare. Trento: Tangram Edizione Scientifiche, 2010, p. 96 *et seq*.

da felicidade e da *praxis*, muitas vezes difícil de identificar pelo gênero discursivo que adota e pelas dúvidas que os estudos de suas "doutrinas não escritas"[136] têm suscitado sobre a totalidade do seus ensinamentos, pode talvez ser entendida como um esforço de recuperação da unidade da *physis*[137], como uma tentativa de responder ao problema do conflito prático suscitado pela tragédia[138]; talvez ainda como uma resposta à tese de Tucídides, de que a inteligência prática não depende da *arete* e de que a retórica (ῥητορικὴ τέχνη, *rhetorike techne*) é a melhor resposta à questão do que é lícito fazer[139].

O pensamento platônico percorre diferentes fases até sua maturidade, onde inclusive se suspeita de ter realizado uma autocrítica, talvez suscitando questões que Aristóteles, mais tarde, acabaria por desenvolver[140]. Seu tempo depositou muita fé no poder do homem, algo que a alusão anterior ao coro de *Antígona* sobre a transcendentalidade que a ideia do homem incorpora, assim como a narrativa de Protágoras sobre o progresso da humanidade[141], dão mais ou menos uma ideia. O *Protágoras* nos encoraja a enfrentar esse problema prático, sugerindo que, para superar a perplexidade da deliberação, esta deve estar orientada para um fim bom[142]. Respondendo à antítese *Tyche x techne*, defende um saber deliberativo que se aplique à vida social, ao modo de um cálculo ou de uma numeração[143]; recusa que fiquemos à mercê do Destino. Como disse Jaeger, tal arte "eliminaria esta fonte de erros e assentaria a nossa vida sobre fundamentos firmes"[144]. O mesmo dar-se-ia com os negócios da *polis*, que a *techne* ainda estava por definir.

---

136 Para uma exploração detalhada dessa modalidade discursiva inaugurada por Platão, ver NUSSBAUM, 2001b, p. 122-135. Para essa questão das doutrinas não escritas, ver REALE, Giovanni. *Per una nuova interpretazione di Platone*: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte". Milano: Vita e Pensiero, 1997, especialmente o esboço geral que se encontra nos quatro primeiros capítulos.

137 NEVES, 1983, p. 493.

138 NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 87.

139 MACINTYRE, 1988, p. 81 *et seq*.

140 NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 87 *et seq.*

141 PLATON. Protagoras. *In:* PLATON. *Œuvres*. Tradução Albert Croiset. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 2001. t. 3, part. 1. 316-328.

142 Um fim bom, no dizer de MacIntyre, que estabeleceria uma diferença abissal entre Platão e seus adversários: o Sócrates platônico, acentua o autor escocês, compreende a *techne* como uma habilidade ou conjunto de habilidades dirigidas, em seu exercício, ao serviço de um bem que o agente tem de ter conhecimento e compreensão genuínos. MACINTYRE, 1988, p. 72 *et seq*.

143 PLATON, *op. cit.*, 356-357c.

144 JAEGER, 1989, p. 440-441.

Não obstante a vida boa em Platão ter uma dimensão contemplativa, a atividade política ser uma obrigação de quem desenvolveu a mais alta perícia, esse caráter ascético não parece, em tese, um equívoco muito grave do autor[145]. De acordo com Nussbaum, foi o modo mais autêntico que encontrou de enfrentar os dilemas do seu tempo. Sua pretensão de superar nossa fragilidade com aquele sistema de educação amplamente defendido na *República* parece mitigável com outras reflexões reconhecidamente comprometidas com o mesmo problema, a exemplo do *Banquete* e do *Fedro*, como diz a autora[146], tudo talvez a refletir no pensamento prático do autor.

O que vai dito pode sugerir que uma possível complementaridade entre atividade e passividade em Platão, vulnerabilidade e elevação do espírito, faz dele um autor que contribui decisivamente, no contexto das aflições culturais do seu tempo, para encontrar uma autêntica compreensão da vida boa. Mas uma revisão de suas ideias e de outras concepções gregas da vida humana feliz seria feita por Aristóteles, especialmente pelo que nos ofereceu de mais importante para este estudo: a autonomização do discurso prático. Com essa iniciativa, no livro VI da *Ética a Nicômaco*, parece explicitar bem uma relação possível entre o sentimento de humilhação pelo Destino e a dimensão prática da vida, pois como ele mesmo diz, "el arte ama el azar, y el azar al arte[147]".

O desinteresse pela autossuficiência e a procura pela vida boa humanamente possível: da *Ética a Nicômaco* e da emancipação do discurso prático

A vida ativa que, nas reflexões anteriores, sujeitava-se à arbitrariedade do Destino, à inexorabilidade do *kosmos* ou ainda a um saber intelectual extraordinário, parece assumir em Aristóteles uma feição humana, contingente e compreensível por meio de outra disposição organizativa: a razão prática ou deliberativa. Pretendemos investigar isso em três etapas: a primeira sobre a visão do homem que a *Ética a Nicômaco* sugere, a segunda sobre o reflexo metodológico disso na tábua das virtudes aristotélicas e a terceira sobre a forma de ele compreender o processo deliberativo humano e o nosso mecanismo de ação.

---

145 NUSSBAUM, 2001b, p. 160 *et seq.*

146 *Ibid.,* p. 165 *et seq.*, e 200 *et seq*.

147 "τέχνη τύχνη ἔστερξε καὶ τύχη τέχνην". ARISTÓTELES, 1970, 1140a.

A humanidade do homem e o reconhecimento da fragilidade das nossas vidas

O homem de Aristóteles e dos gregos do seu tempo é um "animal político"[148] e a sua identidade antropológica o diferencia radicalmente de um deus[149]. Mas não será plausível aqui uma hipótese de que o filósofo grego, movendo sob um território cultural de muitos séculos do qual Platão é apenas o último grande intérprete, tenha pensado a nossa dimensão política a partir da fragilidade do ser humano? Para o Estagirita, a nossa vida é comparada, de um modo bastante recorrente, à vida dos animais e das plantas[150]. Aliás, havendo uma distinção fundamental entre nós e os outros animais, esta residiria no fato de dispormos simultaneamente de percepção (αισθήσις, *aisthesis*) e compreensão (γνώσεις, *gnoseis*), na "capacidad de sensasión y de pensamiento"[151]. Seria por acaso que, em seu discurso geral sobre a *praxis*, sua concepção do *ethos* é formulada a partir de um *continuum* entre os dois sentidos etimológicos que essa palavra encerra, em que um deles tem suas origens, exatamente, na habitação ou na vida animal?

Um olhar sobre as duas dimensões do *ethos*, a partir da tradução latina dos termos, permite ver a distinção entre o ήθος e έθος, remontando as origens do primeiro à ideia de "toca" ou habitação animal e do segundo à ideia de costume ou código de vida[152]. A diferenciação que a terminologia aristotélica guarda com o nosso tempo nos é dada por Ferry, em sua sistematização sobre as três idades da ética. O filósofo grego, ao usar o termo *ethos* no sentido de costume, referindo-se àquelas virtudes que têm origem nos hábitos, afirma que esse sentido ali empregado "se forma mediante una pequeña modificación de 'costumbre'"[153]. Mas o que o filósofo francês mostra é que, no contexto em que Aristóteles se situa, a vida é pensada a partir de uma dimensão hierarquizante do mundo e, consequentemente, o seu *ethos* se equipara a uma visão aristocrática do cosmo e também das relações

---

148 ARISTÓTELES. *Política*. Tradução Julian Marias y Maria Araújo. Madrid: Instituto de Estúdios Políticos, 1951. 1253a.

149 "A intuição fundamental de Aristóteles é a da *separação*, a distância incomensurável entre o homem e o deus". AUBENQUE, 1999, p. 95. A tradução foi feita por este autor de modo livre.

150 ARISTÓTELES, 1970, 1102a, 1118b, 1147b, 1155a, 1170a e 1176a.

151 *Ibid.*, 1170a.

152 Para outros desenvolvimentos, inclusive para perseguir outras referências a respeito, ver LINHARES, 2001, p. 173 *et seq*.

153 ARISTÓTELES, 1970, 1103a.

humanas[154]. É a "idade da excelência" ou a "ética do dever", distinta da "idade do mérito" ou da "ética democrática", dos modernos, liberta daquele referencial objetivo do cosmo e, em vista disto, instituidora da autonomia e da ideia de boa vontade[155]. Seria também distinta da "idade da autenticidade" ou da "ética da singularidade", celebrada no nosso tempo pela recusa de um código externo que nos determine, a convocar a personalidade do agente e a afirmação de si próprio[156].

Assim, importa tomar essa rigorosa diferenciação da ética aristotélica já a partir do livro II da *Ética a Nicômaco*, como uma tentativa de reconciliação entre *ethos* grafado com "eta" (η) e no sentido de "casa" e *ethos* com "èpsilón" (ε) no sentido de "costume". Esse *continuum* resulta do holismo metafísico vigente, em que se ignora aquela autonomia humana que define o horizonte prático do nosso tempo, herança da modernidade: ali, o homem é, apenas, enquanto participa desse holismo, da ordem do Ser, daí que se diz que em nada é a melhor das criaturas que existem[157]. A visão humana e de mundo que o Estagirita possui, muito mais que pensa MacIntyre quando enxerga nele apenas um herdeiro de Platão[158], parece ter também uma dívida muito grande para com os poetas trágicos. Esta é uma hipótese sustentada por Nussbaum, a qual vê no Estagirita uma recuperação da tragédia, uma resposta ao modelo de racionalidade que recebeu do seu mestre[159]; também Aubenque parece seguir nessa direção, quando diz que as fontes aristotélicas da razão prática são populares e não platônicas[160].

Será que o Estagirita quer mostrar que o mundo nos afeta em nossa pretensão de uma vida boa e feliz e até que ponto a nossa dependência externa nos assemelha aos animais e às plantas, mostrar até onde podemos dizer que somos seres puramente intelectuais[161]? É possível, claro, se pudermos reconhecer uma afinidade entre Aristóteles e os poetas, quanto à compreensão do que temos

---

154 FERRY, Luc. *O homo aestheticus*: a invenção do gosto na era democrática. Tradução Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2003. p. 277 *et seq*.

155 *Ibid.*, p. 282 *et seq*.

156 *Ibid.*, p. 286 *et seq*.

157 ARISTÓTELES, 1970, 1141a.

158 MACINTYRE, 1988, capítulo VI, "Aristotle as Plato's Heir".

159 NUSSBAUM, 2001b, p. 237 *et seq*. Um excelente estudo da autora sobre a relação do pensamento aristotélico com o dos poetas trágicos pode ser visto na mesma obra, no *Interlude 2*: "Luck and the tragic emotions", p. 378-394.

160 AUBENQUE, 1999, p. 33.

161 NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 264. Sobre essa questão da imersão da *praxis* na contingência, conferir também AUBENQUE, *op. cit.*, p. 77 *et seq*.

em comum aos animais como um todo[162]. Neste caso, o que ele faz seria realmente estudar a ação, não do ponto de vista humano, mas dos animais como um todo, tal como aparece no livro III de *De anima*[163], assim como em *De motu animalium*[164]. Em torno do conceito de desejo (επιθυμία, *epithymia*), ele mostra que todo animal age em vista de alguma coisa, que esse desejo é a causa de toda ação animal[165]. Mais ainda, mesmo mostrando que o ser humano é uma criatura de amor e desejo, o autor não deixa de acentuar que nossa ação não pode ser compreendida como um simples impulso bestial: pressupõe uma atenção seletiva dos objetos do mundo, buscando preencher sua incompletude ou falta de autossuficiência. Em sua distinção entre imaginação sensitiva e imaginação deliberativa, diz que esta é exclusiva dos seres dotados de razão, capaz de formar uma única imagem a partir de muitas outras que seleciona[166].

A fragilidade das nossas vidas parece presente também na concepção que Aristóteles tem da felicidade. Com efeito, ela seria um bem supremo[167], mas dada a sua grandeza, acredita ser bastante plausível que nos seja dada pelos deuses[168]. É verdade que ele rejeita a tese de que o homem depende exclusivamente da *Tyche* para ser bem-sucedido, responsabilizando-nos pelo cultivo da excelência, mas é muito cauteloso ao estabelecer critérios para um balanço sobre a felicidade do agente: além de uma excelência completa, precisamos conhecer o percurso completo desse agente. É que, durante a vida, muitos acontecimentos, provenientes de diferentes situações, podem atropelar o nosso projeto de felicidade; a falta de autossuficiência humana é exemplificada com o infortúnio de Príamo, o lendário rei de Troia[169].

Estamos mesmo diante de um fundamento da comunidade na nossa vulnerabilidade comum? A vida humana parece cingida por um complexo de forças

---

[162] NUSSBAUM, 2001b, p. 289.

[163] ARISTÓTELES. *Da alma (De anima)*. Tradução Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001. p. 89-121.

[164] ARISTOTLE. On the movement of animals. *In:* NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De motu animalium*. Tradução Martha C. Nussbaum. New Jersey: Princeton University Press, 1985. p. 24-55.

[165] *Ibid.*, 700b, 14-19.

[166] ARISTÓTELES, *op. cit.*, 434a05-10.

[167] *Id.*, 1970, 1097b.

[168] *Ibid.*, 1099b.

[169] *Ibid.*, livro I, parte 9.

muitas vezes incontroláveis, sendo difícil imaginar a possibilidade de uma existência completamente imune às vicissitudes[170]. Mas também é certo que a felicidade diz respeito a um modo de autossuficiência, e esta é um bem, mas o autor não vê qualquer possibilidade de sua realização individual; ao contrário, vai buscá-la na experiência da família, dos amigos e da *polis*[171]. Além disso, acrescenta que essa realização não se dá de uma só vez e para sempre: ela é uma atividade da alma, cultivada todo o tempo[172]. De fato, seríamos distintos dos outros animais também pelo fato de formarmos uma família não somente para fins procriativos, sendo obrigados a estabelecer relações mais complexas no sentido de providenciar tudo o que nos é necessário, durante toda a vida[173].

Além do que já foi dito sobre o autor, a vida humana autossuficiente para ele não prescinde de amigos[174], verdadeiros e sinceros: eles são uma exigência comum entre animais e homens, independentemente da riqueza e da idade, de a pessoa ser justa ou injusta; independe, inclusive, de que já sejamos ou não felizes. O homem, pela própria natureza, destina-se à vida em comunidade, e a prosperidade desta depende do compromisso dos cidadãos com as exigências da justiça partilhadas por eles[175]. Isso não significa necessariamente a completa superação da contingência humana, dada a complexidade da vida, mas tal constatação não reduz a importância da ação política, sobretudo porque a vida prática tem um valor em si[176]: ela independe da completa realização do seu projeto.

Com isso, a renovação da pesquisa sobre o bem e sobre a hipótese da sua universalidade passa a ser necessária e, consequentemente, outra *paideia* passa a ser exigida. O Estagirita estava preocupado com a pesquisa de Platão sobre o bem em si, duvidava seriamente que este pudesse existir ou, se existisse, pudesse trazer qualquer benefício para nossas atividades particulares. O que lhe parece importante é conhecer o que seja bom para nós, na condição de humanos que somos[177]: como seres frágeis e dependentes, não se pode censurar ninguém por

---

170 ARISTÓTELES, 1970, 1101a.

171 *Ibid.*, 1097b.

172 *Ibid.*, 1098a.

173 *Ibid.*, 1162a.

174 *Ibid.*, livros VIII e IX.

175 *Ibid.*, 1136b.

176 *Ibid.*, 1169b.

177 *Ibid.*, livro I, parte 6.

buscar aquilo que lhe parece um bem, sem que com isso venhamos renunciar à nossa humanidade.

Não nos permitiríamos terminar esta abordagem sobre a relação entre a concepção do homem de Aristóteles e o reconhecimento da nossa fragilidade sem antes acrescentar que nada disso impede que tenhamos uma vida bem-sucedida; é, ao contrário, o motivo e o limite da vida ativa do agente. É, em consequência disso, um óbice para a vida feliz na sua plenitude. Com efeito, a imortalidade priva os deuses da valentia dos mortais, dos benefícios da justiça e da generosidade dos seus atos. É que muitos valores, tal como Aristóteles diz[178] e Nussbaum faz questão de lembrar[179], só existem na esfera daquele limite, como os valores éticos, jurídicos e políticos, os quais nem os animais nem os deuses têm o privilégio de experimentar. Seria impensável a existência de tais bens fora do universo da escassez, do perigo, da necessidade e da limitação, e o Estagirita leva aqui a pensar novamente no episódio de *Antígona*: certas coisas são indissociáveis dos riscos do antagonismo, da ameaça do conflito, e tentar dissolvê-las ou harmonizá-las como quis Creonte é uma solução que, no mínimo, empobrece o mundo humano, a pluralidade dos seus bens e as nossas escolhas[180].

A especificidade de uma razão deliberativa: determinando o lugar da *phronesis* no universo da *sophia*

Será que o livro VI da *Ética a Nicômaco* não seria uma resposta ao problema da *Tyche* e da redução dos seus efeitos? Logo de início, o autor investiga a estrutura e as disposições da alma humana, partindo das conclusões que obteve dos livros anteriores: de que a excelência é uma disposição intermediária entre as possibilidades do excesso e da falta, exigindo uma deliberação adequadamente orientada para o bem humano concreto. Diz assim que, daquela parte da alma humana que por natureza nos orienta no sentido da razão[181], parte dela se ocupa dos objetos necessários ou que nunca podem ser de modo diferente do que são – os objetos que encontramos mobilizando uma razão científica (ἐπιστήμη, *episteme*), uma razão suprema que decanta nossa experiência de

---

178 ARISTÓTELES, 1970, 1178b, 1951, 1252a *et seq.*

179 NUSSBAUM, 2001b, p. 341 *et seq.*

180 *Ibid.*, p. 353.

181 Sobre a parte da alma humana semelhante aos animais, Aristóteles já havia tratado na mesma *Ética a Nicômaco*, 1102a-1103a.

vida (σοφια, *sophia*) e uma razão intuitiva ou intermediária que nos aproxima mais facilmente da *sophia* (νοῦς, *nous*). E a outra parte que se ocupa dos objetos que podem ser de modos diferentes do que são – os objetos que conhecemos mobilizando uma razão poiética ou produtiva (ποιέσις, *poiesis*), assim como uma razão prática ou da atuação (φρόνεσις, *phronesis*)[182]. Se as duas últimas se diferem em bloco da *episteme*, são distintas entre si como disse Dunne: a *poiesis* diz respeito ao produzir, enquanto a *phronesis* está ligada ao atuar[183]. É sobre a última que pretendemos concentrar nossos esforços neste item do trabalho, dado que se relaciona diretamente com a compreensão da *praxis*; mas não poderíamos passar diretamente a ela sem dizer alguma coisa sobre as outras dimensões da nossa alma.

É preciso ter uma visão mais amplificada dessa questão. Com efeito, uma sistematização do percurso de Aristóteles sobre a atividade humana, dentro da ordem do Ser e sobre o modo como os humanos têm acesso à *sophia*, mostra como o filósofo grego realizou um verdadeiro exercício de autonomização do discurso prático em relação ao discurso filosófico da sua época. A partir disso, as portas foram abertas para uma abordagem que mudaria, significativamente, a razão prática na tradição ocidental, culminando mais tarde com a sua especificação por uma sabedoria propriamente jurídica (*iurisprudentia*).

De fato, o contraponto "virtudes morais/virtudes intelectuais", já traçado por Aristóteles no final do livro I[184] e aqui sistematizado por Linhares[185], apresenta o *logos* nas suas dimensões geral e específica. Na dimensão geral, esse *logos* se manifesta nos elementos que constituem a excelência humana (αρετή, *arete*), nas orientações dadas pelos hábitos (εξις, *hexis*) e na reta razão (ορτος λόγος, *orthos logos*). Na dimensão específica, revela a dualidade constitutiva da dimensão intelectual (διάνοια, *dianoia*). Seja do ponto de vista do tratamento dos objetos necessários (επιστέμοι, *epistemonikon*), seja do ponto de vista dos objetos contingentes (βουλεστάτοι, *boulestatoi*), a imagem que o autor português revela é a que a nossa dimensão ativa tem seus modos específicos

---

182 Para uma análise aprofundada dessas terminologias aristotélicas da razão, ver DUNNE, Joseph. *Back to the rough ground*: practical judgament and the lure of technique. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997. p. 237-274.

183 *Ibid.*, p. 244.

184 ARISTÓTELES, 1970, 1103a.

185 LINHARES, 2013, p. 133-136.

de realização e de fins, mas tecem, entre si, uma teia indissociável de exigências e compromissos[186].

Nossa alma racional opera de diferentes modos na procura da verdade[187]. Há, por um lado, um conhecimento científico ou demonstrativo (ἐπιστήμη, *episteme*), como afirmado, cujo fim é expressar, rigorosamente, a verdade ou a falsidade de alguma coisa, operando silogístico e/ou indutivamente. Tal conhecimento pressupõe os objetos que são sempre do mesmo modo, já que não poderia ser ciência aquilo que varia e não podemos ter certeza se ainda é ou se já deixou de ser; podendo por isso ser ensinado e tudo sobre o qual versa pode ser aprendido. Mas existe outro conhecimento, o intuitivo (νοῦς, *nous*), por via do qual se chega aos primeiros princípios de tudo. Como tal, não pode ser acedido pela ciência, pela prudência, pela produção ou pela sabedoria, uma vez que cada um desses conhecimentos, individualmente, depende de tais princípios para terem início. Outro conhecimento é a sabedoria (σοφια, *sophia*), o mais perfeito entre os que existem: quem o tem conhece também a sua origem, já que esse conhecimento une em torno de si os saberes científico e intuitivo, aproximando-nos, assim, do conhecimento das coisas mais estimadas por natureza.

Ainda no universo dessas virtudes intelectuais, temos mais dois modos de conhecimento. Há um de natureza produtiva (ποιέσις, *poiesis*), que pertence às coisas que podem ser de modos diferentes, tendo seu fundamento no elemento produtor e não na coisa produzida. Conta sempre com uma operatória a serviço de seu fim (τέχνη, *techne*), o que faz desse conhecimento algo diferente do que se refere à atividade. Além de tudo isso, não tem qualquer relação com o que é necessariamente e com o que é ou se produz naturalmente, já que tais saberes têm seus princípios em si mesmos. E há, por fim, outro conhecimento, o prudencial (φρόνεσις, *phronesis*), a virtude das ações e decisões, cujo fim encontra-se em si mesmo, isto é, no agir bem em face das coisas que são boas para o homem numa situação específica, tanto no que se refere às deliberações tomadas no espaço da Cidade (πόλις, *polis*) como nas do lar (οἶκος, *oikos)* e nas escolhas da pessoa individual (ήθος, *ethos*). Seus princípios são os fins em vista dos quais o agente atua e, sendo conhecimento deliberativo, refere-se aos objetos que podem ser de outra natureza. Diz respeito a uma virtude, não sendo uma arte nem estando sujeito à excelência como na produção, em que um erro voluntário seria admissível e que aqui seria condenável.

---

[186] Nesse sentido da complementaridade, conferir também AUBENQUE, 1999, p. 64 *et seq.*

[187] ARISTÓTELES, 1970, livro VI, partes 4-8.

O que se disse até aqui, guiado por Linhares, diz respeito à sistematização que Aristóteles fez da alma e das suas faculdades. Importa agora deter um pouco mais no tratamento da prudência ou da *phronesis*, seja para definir melhor o seu lugar no quadro geral das virtudes dianoéticas (διάνοια, *dianoia*), seja para perceber de que maneira ela se relaciona com as excelências do caráter. Parece que o filósofo grego considera a atividade intelectual a mais divina e mais digna de ser buscada[188], mas de modo algum esse mínimo do prudente (φρόνιμος, *phronimos*) resulta na sua humilhação pelo filósofo (φιλοσοφος, *philosophos*). O que se mostra, apenas, é que, enquanto o sábio conhece o que é universal, o prudente se preocupa com o conhecimento do concreto, com o modo de realizar o bem humano numa situação específica[189]. Assim, a *prudentia*, como o termo se latinizou, exige um mergulho profundo na experiência[190], de modo que, como o Estagirita nos diz, Anaxágoras e Tales eram filósofos, mas não eram prudentes, já que desconheciam o que era melhor para eles ou para seus semelhantes.

A *phronesis* foi definida pelo filósofo grego como "una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre"[191] e, segundo Aubenque, essa virtude impõe-se sobre as outras virtudes morais ou eletivas – para esse autor a *phronesis* é uma virtude moral – por estabelecer antes de tudo as regras dessa eleição[192]. Esse conceito não é irrelevante para o nosso trabalho. Com efeito, o que Linhares permite ver é que o maior mérito de Aristóteles foi tratar de modo diferenciado as dimensões da racionalidade, conferindo à razão prática uma dignidade inexistente em seus predecessores. Não seriam justas, portanto, as observações que Berti fez ao que chama de "hipertrofiamento da *phronesis*" por parte de Gadamer[193], assim como aqueles reparos que Nussbaum faz a MacIntyre e à comunidade das tradições por um suposto "esquecimento" da razão[194]?

Reputa-se de grande importância o fato de que a ação do *phronimos*, tendo a ver com a prática, não significa uma ação irrefletida. Muito pelo contrário, e se ele dispõe mais do conhecimento do particular, deve dominar,

---

188 ARISTÓTELES, 1970, 1176a.

189 *Ibid*., 1970, 1141b.

190 AUBENQUE, 1999, p. 44.

191 ARISTÓTELES, *op. cit.*, 1140b.

192 AUBENQUE, *op. cit.*, p. 44.

193 BERTI, Enrico. Gadamer and the reception of Aristotle's intellectual virtues. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 56, fasc. 3/4, p. 345-360, jul./dez. 2000. p. 360.

194 NUSSBAUM, 1999, p. 196 *et seq*.

também, o conhecimento do universal, visto que é o tipo de pessoa que sabe encontrar este dentro daquele[195]. Como disse Dunne acerca da relação entre *phronesis* e experiência, se esta é um capital que o agente tem acumulado, aquela é a virtude que permite a tal agente investir inteligentemente seu capital[196]. A responsabilidade do *phronimos* é dupla porque pode errar quanto aos dois conhecimentos[197]. Uma virtude assim somente se adquire a partir de um acúmulo considerável de experiência[198], o que aliás faz com que Aristóteles entenda que os jovens não possam desempenhar as funções que exigem essa modalidade de saber podem se tornar ótimos matemáticos, mas nenhum deles será um bom magistrado, por exemplo[199].

O que dizer, porém, da diferença entre a *phronesis* e a virtude, sua coirmã entre as disciplinas da *praxis*, a *poiesis*? Se não há um privilégio da filosofia sobre a *phronesis*, o mesmo não se pode dizer entre esta virtude e a *poiesis*. Sabemos que ambas são distintas da filosofia pelo simples fato de se referirem às coisas que podem ser diferentes do que são e, se quisermos observar de que modo ambas se relacionam, podemos dizer com o Estagirita que ambas são virtudes intelectuais e estão comprometidas com as intenções de verdade, mas distinguem-se radicalmente entre si. É que, além do que já dissemos, observamos que enquanto há uma excelência na *poiesis*, isso não se verifica na *phronesis*. De outro modo, enquanto na primeira é possível pensar em degraus de acesso à sua excelência, na segunda isso já não é possível: não se admite qualquer forma de esquecimento e, ainda se pensarmos numa corrupção da intenção, seria preferível errar involuntariamente que voluntariamente, tal como na *poiesis*.

Há que considerar, também, que a prudência, em termos estruturais, está vinculada às disposições de caráter, ainda que somente para proteger o caráter, como diz Dunne[200], e é assim compreensível apenas no contexto daquele *ethos* que orienta a comunidade para o bem. Vejamos o caso de Aristóteles exigir a voluntariedade da ação. Em verdade, daquela outra disposição que nos impulsiona rumo a um fim, a esperteza, se é para o bem, merece o nosso louvor, mas se

---

195 ARISTÓTELES, 1970, 1141b.

196 "Se a experiência é um capital acumulado, poderíamos dizer, então, que a *phronesis* é esse capital sabiamente investido". DUNNE, 1997, p. 292. A tradução foi feita por este autor de modo livre.

197 ARISTÓTELES, *op. cit.*, 1142a.

198 *Ibid.*, 1142a e 1095a.

199 *Ibid.*, 1095a.

200 DUNNE, 1997, p. 277.

for para o mal, traduz-se em pura malícia. Decorre disso que somente podemos falar de "excelência ética" se tivermos em conta a disposição do agente para a prática daqueles atos[201], tendo que negar, definitivamente, a possibilidade de praticarmos atos justos sem a nossa disposição para tal. Somente uma atitude voluntária pode qualificar a excelência, sendo assim, algo melhor que a própria ação no que concerne ao caráter da pessoa[202], em especial porque agir decididamente é explicitar nossa capacidade de escolher a excelência quando tínhamos a opção de agirmos com perversidade[203].

Mas essa dimensão moral e diferenciadora expressa-se, também, no desempenho de uma função que é própria do *phronimos*. De fato, disse o filósofo grego que julgar é dizer algo sobre o conveniente pela razão deliberativa, numa referência ao futuro; sobre o justo pela razão judicial, referindo ao passado; e sobre o belo pela razão epidítica, relativamente ao presente. Com isso, ele elabora um modelo de persuasão que contribui com o processo deliberativo na esfera pública, e o que diz do orador pensamos valer também para o *phronimos*. Com efeito, ali se reconhece a afetação do julgamento pelo interesse particular e pelas paixões[204], de modo que nossas deliberações se situam nos domínios do *pathos* (o domínio do sentimento) e do *logos* (o domínio da verdade ou do que parece verdade numa situação particular), mas devemos deliberar seguindo as orientações do caráter (o domínio do *ethos*)[205], ainda que conscientes de que a deliberação moral se situa no terreno da probabilidade apenas. Mas não é só isso, e Aubenque compara a pessoa prudente com o herói guerreiro (σπουδαίος, *spudaios*), aquele que, uma vez na luta, inspira confiança nos seus companheiros[206].

Postas essas diferenciações, o que dizer do dissenso entre Berti e Gadamer sobre a natureza da *phronesis*? O confronto tem um significado muito mais positivo do que negativo, uma vez que revela o interesse do nosso tempo pelo assunto; ajuda até mesmo a refletir sobre os limites dessa diferenciação, induzindo a perguntar se aquela virtude ainda faz muito sentido no nosso tempo, sobretudo

---

201 ARISTÓTELES, 1970, livro II, parte 4. Sobre a distinção entre atos voluntários e involuntários, bem como sobre a importância da escolha voluntária para a caracterização da excelência, pode-se verificar na mesma obra o livro III, partes de 1-5.

202 *Ibid.*, 1111b.

203 *Ibid.*, 1113b.

204 ARISTÓTELES, 1998, 1354a-1354b.

205 *Ibid.*, 1356a.

206 AUBENQUE, 1999, p. 56.

nos desdobramentos da *iurisprudentia* e da autonomização do direito. Em verdade, a excursão histórica do filósofo italiano sobre a reabilitação da filosofia prática não poupa críticas ao colega alemão, sugerindo que este teria reduzido a filosofia prática (se não mesmo a própria filosofia aristotélica) ao conceito de *phronesis*[207]. Mostra, assim, uma possível confusão desse reducionismo, considerando que o Estagirita jamais o faria[208]. Em síntese, o autor de *Verdade e Método* teria superdimensionado o conhecimento prático e atribuído isso ao próprio Aristóteles[209].

A leitura de Gadamer sobre a *phronesis* pressupõe que, radicados dentro de uma tradição, não podemos buscar uma razão prática absoluta como o Iluminismo pretendia[210]. Sua atenção para a influência dessa tradição na deliberação do agente sugere um modo de racionalidade compreensiva que remontaria a Aristóteles. A moralidade humana (ἔθος, *ethos*) se distinguiria da Natureza (φύσις, *physis*) pela mutabilidade de suas regras, além do fato de que o bem para nós se revela, apenas, no contexto onde situamos[211]. O saber geral que não se realiza perde todo o sentido de ser, residindo aqui a crítica que Gadamer recebe por minimizar a importância do conhecimento teorético, pois como Dunne observou, a *episteme* está ligada ao ócio e é autossuficiente, mas tudo ao modo da racionalidade aristotélica: ela é um modo de vida, algo que permite a cada um de nós se situar dentro da harmonia do cosmo[212].

O que o pensamento prático gadameriano sugere é que devemos abandonar a pretensão de atingir fins moralmente bons convocando simplesmente uma teoria sobre esses bens, o que demanda um saber que abarque, simultaneamente, o conhecimento dos fins e dos meios para atingi-los[213]. E esse saber é aquele do qual dispõe a pessoa de ação, o *phronimos* que, pensado ao nível do direito, suporta as exigências de domínio não somente das regras universais previamente formuladas, mas também as circunstâncias que lhe foram ou são constitutivamente determinantes. Não estamos certos de que Gadamer tenha razão ao concluir, a menos que

---

207 BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997; ver, ainda, *Id.,* 2000, p. 348.

208 *Id.*, 1997, p. 254.

209 *Id.,* 2000, p. 360.

210 GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método:* fundamentos de una hermenéutica filosófica. TraduçãoAna Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1977. p. 345.

211 *Ibid.*, p. 384.

212 DUNNE, 1997, p. 238 *et seq*.

213 *Ibid.*, p. 394.

sejam as suas próprias conclusões, que uma abordagem aristotélica não cultiva a legalidade ou a pesquisa da intenção do legislador, mas apenas a situação e a responsabilidade dos destinatários daqueles cânones[214]. É que Aristóteles é explícito em compreender a legalidade – legalidade como explicitação-determinação de uma ordem pressuposta nos valores, tradições, costumes e instituições partilhadas no universo da *polis*[215] – como o árbitro da justiça[216] e, se prevê a reparação da lei no caso concreto,[217] ele o faz em razão de uma excelência legislativa e não de um relativismo da tradição. De qualquer modo, esse finalismo ontológico tem profundas diferenças com a tradição moderna[218].

O que parece mais importante em Gadamer é a relevância que dá à indeterminação da leitura que fazemos do caso[219]. A intenção de Aristóteles nessa investigação específica, ao que parece, é mostrar que nossa capacidade de razão nos permite fazer escolhas racionais, mas de modo distinto do que Platão acreditava, isto é, mobilizando a nossa razão teorética. E isso parece claro no Estagirita ao mostrar que a simples percepção não nos leva a atuar e, se tanto a razão científica como a razão prática se comprometem com a verdade, esta última está especialmente comprometida com a ação e a produção verdadeiramente

---

214 DUNNE, 1997, p. 407.

215 NEVES, 1983, p. 511.

216 ARISTÓTELES, 1970, 1129b.

217 *Ibid.*, livro V, parte 10.

218 "A compreensão da *praxis* até os nossos dias tem sido dominada pelas 'duas tradições' – na expressão de Wright –, encarnadas respectivamente em Aristóteles e em Galileu. Depois que a *praxis* foi por Aristóteles explicitamente diferenciada da *theoria* e da *poiésis*, sempre o pensamento clássico procurou o seu sentido último – não obstante a sua imediata remissão, também por Aristóteles e pela tradição cultural que sustentou, para a *phronesis* ou *prudentia*, que a tópico-retórica devia racionalizar – numa pressuposta *ordo* ontológico-metafísica que lhe implicaria uma teleologia inferível de uma essencial *causa finalis* e que na *polis* teria a sua directa mediação prática. Desta compreensão se alimentou, como se sabe, o jusnaturalismo também clássico. Só que o homem moderno rompeu com ela em dois pontos decisivos: por um lado, reassumindo-se na sua 'subjectividade' (a subjectividade moderna), fica perante o mundo concebido e experimentado só empiricamente, não perante o mundo de uma ordem ontologicamente definida e perfeita, que à ciência matemático-experimental, fundada por Galileu, cabe conhecer e que o racionalismo sistemático-axiomático consequente deverá totalmente determinar; Por outro lado, reivindicando a sua autonomia-liberdade contra ordens metafísico-transcendentes e integrantes, afirma o seu individualismo acomunitário e dessolidário. Daí que a *praxis* deixe de ter o seu sentido na verdade ontológica de uma *ordo rerum* e tenha de procurá-lo nas possibilidades humanas então libertadas ou reconhecidas, na razão (razão moderna) enquanto possibilidade de inteligibilidade e nos interesses individuais enquanto possibilidade da libertação social". NEVES, 1998a, p. 43 *et seq.*

219 GADAMER, 1977, p. 414.

bem-intencionadas[220]. As duas partes da alma dispostas pela razão têm um compromisso com a verdade, mas de modos bem distintos.

Sendo assim as coisas, o que Berti pretende com a crítica a Gadamer? Certamente espera ser fiel ao pensamento prático aristotélico e, com isso, resgatar sua dignidade entre nós. De fato, ele também realiza um grande esforço de sistematização da racionalidade aristotélica, dando atenção para outras obras em que o filósofo grego cuidou desse assunto. Enquanto mostra a importância de uma reabilitação da filosofia prática, aponta também como que a racionalidade aristotélica tem sido enganosamente reduzida à razão apodítica. Não se pode ignorar que esta se define por declarar o que uma coisa é, bem como o motivo pelo qual não pode ser de outro modo[221]. A racionalidade dialética é de outro modo, tendo um valor autônomo para Aristóteles e caracterizando-se por ocupar-se não do que a coisa é, mas das opiniões que os membros esclarecidos de uma comunidade de discussão têm sobre ela[222]. À medida que Berti aproxima a dialética dos métodos da física[223] e também da metafísica[224], enquanto vê a apodítica como um paradigma da ciência matemática, mostra também como o discurso prático se alimenta de outro modelo de racionalidade: a racionalidade dialética.

O que Berti tem de melhor é chamar nossa atenção para o fato de que a razão prática também não se exime de seus compromissos com a verdade, o que, aliás, o próprio Aristóteles fez questão de elucidar[225]; porém a verdade, quando pensada nos domínios da *praxis*, não é buscada em si mesma, mas sim como meio em vista de outro fim[226]. É que o pensamento prático não nega o bem supremo como objeto das nossas ações, não se afasta daquela ordem do Ser e daquela felicidade que somente a experiência da *sophia* poderá proporcionar[227], mas ele tem

---

220 ARISTÓTELES, 1970, livro VI, parte 2.

221 BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998, p. 3 *et seq*.

222 *Ibid.*, p. 18 *et seq.*

223 *Ibid.*, p. 52 *et seq.*

224 *Ibid.*, p. 75 *et seq.*

225 ARISTÓTELES, *op. cit.* 1139b.

226 BERTI, 1998, p. 116.

227 "O que significa ainda e muito especialmente assegurar que o tratamento da contingência que se consuma em acções e decisões (contingência prática *stricto sensu*), tratamento garantido pela argumentação dialéctica enquanto *lógica do provável e do verosímil* e pelo enquadramento *retórico* desta (por discursos que hoje diríamos *sujeito/sujeito*), seja por um lado alimentado pela *tópica* (capaz de estabelecer um *continuum* de fundamentação entre *topoi* contingentes e princípios necessários,

seu assento nesse *logos* e ocupa o lugar específico das coisas que podem ser diferentes do que são, daí que suas verdades se situam nos domínios do provável, apenas[228]. Um demérito em face da razão teorética, à qual Aristóteles confia a vida boa por excelência? Não nos parece, já que ele mesmo diria que a vida contemplativa é a melhor que existe, mas somente os deuses conseguem viver eternamente dessa maneira[229].

O caráter relativo dos bens humanos e o procedimento não científico das nossas decisões

Esforçamos em mostrar, por um lado, como Aristóteles enfrentou o desafio da contingência em que inexoravelmente nós estamos mergulhados, elaborando um sistema de racionalidade que reduza o risco do fracasso e aumente as nossas chances de uma vida bem-sucedida. Por outro, tentamos mostrar como o Estagirita distingue a razão prática da racionalidade teorética. Dissemos ainda que o autor circunscreve a racionalidade prudencial no horizonte do caso. Agora, pretendemos investigar como que sua concepção do homem ilumina a decisão do *phronimos*. Reforçamos que o autor vê a deliberação moral sempre a partir de uma dada contingência, já que uma escolha tem em vista a felicidade e esta, tal como se dá em todas as coisas cujo bem se define na sua função específica, somente pode ser encontrada estabelecendo nosso papel no mundo[230]. Talvez se possa dizer que tanto a *Tyche* como outras limitações externas interfiram suficientemente na ação humana na medida em que perturbam as nossas decisões.

---

constitutivos da ordem do Ser) e *por outro lado* prosseguido por esquemas metódicos que, embora *autónomos* (a indução e o epiquerema *dialécticos*/o exemplo, a amplificação e o entimema *retóricos*) encontram o seu modelo inexcedível de perfeição (se não o seu arquétipo) nos esquemas metódicos das *razões teoréticas* (indução universal, silogismo necessário ou apodíctico, determinação axiomática). Sem esquecer por fim que a primazia do *teorético*, na sua *harmonia* com a pluralidade das disposições racionais em geral e com a autonomia da *praxis* em particular, encontra a sua condição de possibilidade no modo como a ordem de conhecimento da *sophia* mobiliza a relação *telos*/*êthos*: trata-se com efeito de lhe conferir a produtividade de uma *energeia* autónoma e de assim mesmo a cumprir, por um lado como *bios* (convertendo a 'devoção à teoria' num *way of life*, se não numa interrelação inesperada entre o Bem absoluto e os bens alcançáveis pelas acções humanas), por outro lado como *mimesis* (reconhecendo que uma ética da excelência, com todas as projecções indispensáveis nas coisas que mudam, se constrói conformando o *carácter* à *ordem eterna*, conjugando o Humano com o esplendor de uma 'natureza mais divina que o Humano')". LINHARES, 2013, p. 136.

228 ARISTÓTELES, 1970, livro VI, parte 5.

229 *Ibid.*, 1178a-1178b; ver também *Id.,* 1951, 1253a.

230 *Ibid.*, 1097b.

Diz o filósofo grego que os humanos não estão em condições de encontrar o bem em si, se é que ele existe. Diferentemente, conhecemos o bem para nós em uma dada situação, e em vista dele é que agimos. Por outro lado, o modo como acessamos esse bem não é nada científico: chegamos a ele muitas vezes mobilizando os recursos que outros seres igualmente mobilizam, como a paixão e o desejo[231]. O que parece ser mais importante para o Estagirita é estudar como formamos as nossas convicções sobre o que é bom e o que não é[232], depois, como procedemos na busca do que consideramos valoroso.

Devemos notar que o autor se recusa a prosseguir na investigação do que seja o bem em si[233], mas está convencido de que um bem é sempre a meta que toda ação visa atingir[234], bem como se convence de que a felicidade é o supremo bem de quem atua[235]. Nessa teleologia dos bens, ele afirma que, das três formas de vida boa, aquela decorrente da atividade intelectual é a mais nobre que existe[236]: se a vida boa buscada pela maioria das pessoas é oferecida pelo prazer e pelas paixões, tal sujeição não nos confere um estatuto muito distinto do que têm os "animais de pasto"; se o bem buscado pela vida ativa é aquele proporcionado pela honra e pelo bem coletivo, ele é digno de ser buscado, parecendo ser o mais autêntico que existe, mas dado que a honra não evita o sofrimento, esse bem não é o melhor que há. Resta aquele que é buscado pelo filósofo e que se caracteriza pela contemplação das coisas mais divinas que existem, sendo por isso o mais nobre e tendo uma finalidade em si. Essa hierarquia do bem não elimina, mas sim reforça seu caráter relativo[237], considerando que, embora alguns desejos sejam naturais a todos nós, alguns são particulares, podendo se dizer que o desejo é algo "essencialmente nosso".

Se assim é no que tange à compreensão do bem, sua complexidade e relatividade, igualmente Aristóteles não exige o mesmo grau de rigor na definição dos objetos visados pela ação, tal como se exige no que é objeto do discurso

---

231 ARISTÓTELES, 1970, 1096a, e 1098b.

232 *Ibid.*, 1097b.

233 *Ibid.*, 1095b, e toda a parte 6 do livro I.

234 *Ibid.*, 1094a.

235 *Ibid.*, 1095a.

236 *Ibid.*, livro I, parte 5.

237 *Ibid.*, 1118b.

científico[238]. Desse modo, o tempo e a experiência ensinam a distinguir[239], dentro do universo variado de opiniões e de crenças, o que é melhor para as nossas vidas[240]; eles também ajudarão a distinguir qual é a função humana neste mundo, a partir da comparação com os atributos de cada coisa[241]. O grande desafio que o nosso filósofo aceita dos seus predecessores é encontrar a verdade que se esconde nas aparências, seja percorrendo um caminho inverso ao do intelectualismo de Platão e Parmênides, seja reabilitando os antropocentrismos protagórico e trágico decadentes[242]. Mostra com clareza os limites que a filosofia possui, afastando de nós o comodismo das bestas e a pretensão de tornarmos um deus[243]; distancia-se, por outro lado, de quem confia o juízo prático a um sistema dedutivo de regras[244].

Com efeito, "la prudencia no podrá ser ciencia [...] porque la acción o actuación puede ser de otra manera"[245]. Talvez se possa dizer que seu sistema filosófico mais se assemelha a um teatro de marionetes que nos obriga a imaginar, sentir e ordenar o que está por trás das cortinas[246]. Desse modo, resiste ao modelo platônico de *techne* da vida pública, dadas a pluralidade e a incomensurabilidade dos bens que parece admitir como partes integrantes da vida boa e que Platão parecia desprezar[247]. O seu esforço para construir uma "teoria" da decisão, como nos lembra Nussbaum, aproxima-se mais de Protágoras: reconhece a importância de uma orientação da vida prática, adverte para os perigos de ir além do que esta razão específica nos permite, empobrecendo, demasiadamente, a ação[248]. Ficamos, assim, por um lado, expostos aos desígnios da Sorte, e por outro, apreensivos ante as surpresas do cotidiano. Pesa sobre nossos ombros a tarefa de mergulhar no mundo que de fato não controlamos, retirando o melhor partido das possíveis adversidades, tal como o sapateiro que faz o melhor sapato com o couro

---

238 ARISTÓTELES, 1970, 1094b.

239 *Ibid.*, 1095a.

240 *Ibid.*, livro I, parte 4.

241 *Ibid.*, 1097b-1098a.

242 NUSSBAUM, 2001b, p. 242.

243 *Ibid.*, p. 246.

244 *Ibid.*, p. 250.

245 ARISTÓTELES, *op. cit.*, 1140b.

246 NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 260.

247 ARISTÓTELES, *op. cit*, 1096b, e 1097b.

248 NUSSBAUM, *op. cit*, p. 310.

disponível ou o comandante que faz da sua tropa a mais combativa possível dentro das circunstâncias adversas onde está entrincheirada[249].

Nesse caso, o "modelo" de eleição aqui é sempre o da pessoa prudente (φρόνιμος, *phronimos*): aquela que conhece o bem na sua dimensão apropriada[250], percebe, adequadamente, o mundo que habita usando das faculdades que a mente e os seus sentimentos proporcionam. Devemos nos inspirar em suas decisões passadas, tomando os critérios universais de escolha apenas como uma referência possível. Como Nussbaum recorda, a excelência ética sequer deve tentar atingir a precisão das ciências naturais, pois aplicadas ao caso concreto, que é o que interessa à ação, as definições científicas carecem sempre de adequação para uma boa realização prática[251]. O clássico exemplo da régua de Lesbos[252], que o próprio Aristóteles utiliza, parece suficiente para mostrar a contínua indeterminação dos universais. Não é que eles não sejam importantes, pois quem ainda não tem a prudência precisa seguir as regras que resumem o bom juízo dos outros, mesmo porque eles conferem estabilidade às situações em que as paixões poderiam deformar o juízo.

A impropriedade de uma razão científica, no terreno da *praxis*, suscita um problema: se a excelência teórica, mesmo tendo os hábitos a seu favor, tem, no ensino, a maior parte do seu desempenho, a excelência moral tem nesses hábitos a plenitude da sua realização[253]. A única forma de escolhermos bem aquilo que nos convém é exercitando atos compatíveis com a excelência, tal como o construtor aprende a fazer uma boa casa exercendo a atividade de construir casas. E essa convicção de que as disposições morais se formam no exercício de atos semelhantes leva Aristóteles a refletir sobre como isso acontece[254].

O que foi dito sobre o perfil do *phronimos* encontra aqui a sua realização. Não devemos nos preocupar com a precisão do acerto, diz o filósofo grego, mas sim com a seleção das ações na direção do princípio orientador (ορτος λόγος, *orthos logos*), isto é, do meio termo entre o excesso e a falta, observando a ocasião e a oportunidade mais adequada para atuarmos. Esse conhecimento do meio é decisivo para agirmos bem, e a inobservância disso pode levar à completa destruição

---

[249] ARISTÓTELES, *op. cit*, 1101a.

[250] *Ibid.*, 1106b-1107a.

[251] NUSSBAUM, *op. cit*, p. 302.

[252] ARISTÓTELES, *op. cit*, 1137b-1138a.

[253] *Ibid.*, 1970, 1103a.

[254] *Ibid.*, livro II, partes 1 e 2.

da excelência moral. Consideremos aqui o que Aristóteles entende por excelência[255]: uma qualidade específica que encontramos em todos os entes, definida a partir da natureza das coisas. No humano, ela se define a partir da disposição de caráter, do modo como nos comportamos em relação às paixões e aos desejos, de acordo com a plenitude do meio encontrado. Assim, as escolhas se situariam num terreno de fronteiras entre o passional e o intelectual[256].

Pois bem... Vimos até aqui o modo como Aristóteles se afasta de um modelo científico de deliberação e atuação, embora permanecendo no terreno das virtudes intelectuais. Mas isso não o desonera da obrigação de investigar se devemos ser fiéis às opiniões e a uma decisão anteriormente tomada. Devemos ser inflexíveis quanto àquilo que conhecemos? O exemplo é o de Neoptólemo, personagem do *Filoctetes* de Sófocles, que muda totalmente de opinião para permanecer fiel aos princípios da justiça e da amizade. Acredita que a pessoa extremada que não muda com facilidade está tão afastada do princípio orientador como o que muda de ideia a cada momento, sendo certo que devemos ser leais, apenas, aos princípios verdadeiros.

No fundo, deliberar bem é fazer como um verificador de moedas: como aquele que separa a moeda que vale das demais no momento de usá-la, quem escolhe bem separa o justo do injusto, conforme a ocasião e o caso assim exigem[257]. Ele é também a pessoa que, longe de aparentar confusão e deselegância, assimila a complexidade da vida e a beleza do mundo, que está ao alcance das suas mãos para cumprir a tarefa à qual ele é chamado[258]. Como disse Nussbaum, o juízo prático é uma ilha como a de Lemnos: firme em si, mas rodeada de forças e acontecimentos externos que, às vezes, permitem a ação e, muitas outras, tornam-na difícil ou mesmo impossível[259]. Para sermos justos, devemos tirar o melhor partido da situação na qual nos encontramos e temos que fazer nossas escolhas.

Este é, portanto, o legado prático-cultural que os romanos receberam, em parte simplesmente assimilando-o e, em alguns casos, operando nele grandes feitos. A luta para ao menos aliviar os efeitos desastrosos da *Tyche*, a deusa Fortuna dos romanos, parece que ainda haveria, no entanto, de constituir um lugar comum na reflexão dos autores e com um dado agora particularmente significativo: a

---

255 ARISTÓTELES, 1970, livro II, partes 5 e 6.

256 *Ibid.*, 1113b.

257 ARISTÓTELES, 1998, 1375b.

258 NUSSBAUM, 2001b, p. 372.

259 *Ibid.*, p. 391.

pretensão de uma "universalidade racional" ainda mais ousada, ambicionando, por vezes, encontrar uma humanidade comum das criaturas racionais, a exemplo do que se tem do imperador-filósofo Marco Aurélio e dos seus escritos filosóficos e políticos[260].

Mas parece ser preciso reconhecer que foi de fato com os juristas romanos que esse projeto alcançou o que para nós aqui é mais importante estudar, algo que provavelmente não teria sido possível se Aristóteles antes não sintetizasse e diferenciasse a razão prática da razão científica: a especificação inconfundível da virtude da *phronesis* com o alcance jurídico que nem mesmo o filósofo grego foi capaz de atingir. É que, de fato, na secularização aristotélica da *praxis* ainda se verifica um verdadeiro *continuum* de experiências políticas, judiciais, arquitetônicas, econômicas etc. Ali não se vislumbra, portanto, aquele tratamento prudencial das controvérsias-caso em que a relação sujeito-sujeito – a relação entre sujeitos iguais e responsáveis! – faz emergir uma nova experiência cultural, decorrente daqueles "cálculos de tipos", segundo a terminologia de Lombardi[261], que os juristas romanos iriam criar.

As origens de uma *humanitas* do direito: sobre a dimensão prático-civilizacional da *iurisprudentia* romana

O direito romano parece ser, enquanto direito vigente, a cristalização dos valores morais do povo romano – *fides*, *libertas*, *pietas*, *concordia*, *dignitas* etc. –, das concepções romanas da vida boa, herdadas da tradição e reelaboradas por filósofos, poetas e historiadores. Parece ser também, enquanto sabedoria prática, a promessa de fazer frente à nossa Fortuna, o desejo de controlar a extensa gama de mistérios suportados pelos homens e que dificultavam uma convivência pacífica entre eles. Não é de fato de impressionar que, sendo os jurisconsultos apenas homens de sabedoria jurídica, não sendo sacerdotes ou príncipes, exerçam tanta influência – influência que não é poder político propriamente dito, mas *auctoritas*!

---

[260] "Ora, o interesse de cada um deriva da sua constituição e natureza; e a minha natureza é a de um ser racional e social. A minha cidade e pátria, enquanto descendente dos Antoninos, é Roma; enquanto homem é o mundo. Portanto, os interesses dessas cidades são para mim os únicos bens". MARCO AURÉLIO. Pensamentos. *In:* SÉNECA; EPICTETO; MARCO AURÉLIO. *Da vida feliz, Manual de Epicteto, Pensamentos*. Tradução João Maia. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2008. p. 109-334. (Os grandes filósofos). VI, p. 44.

[261] LOMBARDI, Luigi. *Saggio sul diritto giurisprudenziale*. Milano: Giuffrè, 1967. p. 29 *et seq*.

– sobre seu povo a ponto de se alargar até o tempo de Justiniano como Lombardi noticia[262]? Nisso, valeu-lhes muito – e pouco, ao mesmo tempo – a herança que receberam dos gregos, de modo que parece ser possível afirmar que seu conhecimento prático-prudencial é uma continuação e, também, uma inovação dos sistemas filosóficos de origem helênica.

Apesar do que foi dito, é possível perceber algo muito comum entre os filósofos gregos e os romanos, pelo menos quanto à reflexão sobre a *praxis*: a visão de que a justiça e a política se manifestam num *continuum* de excelências, tal como Amicolo se deu conta nas narrativas paralelas sobre as mortes de Júlio César e de Sócrates. Com efeito, partindo daquela ruptura que a filosofia da alma, difundida por Sócrates, promoveu na relação que tradicionalmente se punha entre política e justiça na *polis* grega[263], a autora italiana mostra um verdadeiro paralelo entre a ação movida contra o filósofo grego e o assassinato de Júlio César[264]: a justiça a serviço da política em Atenas – a justiça é chamada para salvar a Cidade da corrupção da juventude e da ofensa aos deuses, supostamente praticadas[265] – e a política a serviço da justiça em Roma – a restauração da liberdade ameaçada pela tirania de César foi o caminho encontrado para proteger a *auctoritas* do Senado e a sua aristocracia[266].

Ocorre que a cultura romana não fica por aí, e o que se pode ver do amadurecimento dessa tradição é exatamente a especificação de uma *praxis* humana diferenciada, fazendo com que nisso os romanos avancem para além do que fizeram os filósofos gregos. Como diz Castanheira Neves, tem-se ali "a problemática específica do direito no contexto global da experiência humana"[267]. Em verdade, se na discussão anterior sobre a racionalidade prática não era assim, será que, quanto ao contexto da *iurisprudentia*, a autonomização do direito não pode ser considerada uma resposta específica do mundo prático ao problema da Fortuna e da sua ameaça à vida boa dos romanos? O que podemos dizer inicialmente é que um passo assim foi dado no sentido de constituir aquela *Humanitas*

---

[262] LOMBARDI, 1967, p. 11. Para um estudo detalhado do processo de transmissão do *is romanum* para a posteridade, assim como da influência exercida até a escola do direito natural, ver MARQUES, 2003, p. 19-109.

[263] AMICOLO, 2010, p. 60 *et seq*.

[264] *Ibid.*, p. 12.

[265] *Ibid.*, p. 13.

[266] *Ibid.*, p. 67 *et seq.*, especialmente p. 72-73.

[267] NEVES, 2008e, p. 113.

que se integrou à cultura do Ocidente para "acrescentar à dimensão filosófica a decisiva experiência de autonomização da *jurisprudentia* enquanto *prática*"[268]. Mas vamos tratar dessa experiência singular e sugestiva para a compreensão do direito no nosso tempo.

O fascínio dos narradores pela glória dos romanos e pela resistência à Fortuna

A ideia de romanidade que se formou ao longo dos séculos está fundada, antes de tudo, na lenda do povo romano. As histórias exemplares dos seus antepassados constituíam em grande parte o conteúdo do que se ensinava aos jovens romanos, pelo menos na primeira fase da sua educação[269]. O canto II da *Eneida* é, na verdade, um testemunho do herói virgiliano sobre as desgraças que se abateram sobre Príamo e a sua cidade[270], episódio trágico que culminou na profecia de Vênus, narrada no canto I, sobre o futuro dos romanos. Assim, o Enéias de Virgílio é apresentado para nós como um joguete dos deuses, como alguém que, depois de sofrer longos suplícios pela terra e pelo mar, transportando seus antepassados e seus deuses, legou à sua descendência as condições de edificar uma Roma soberba, com poderes que se estenderiam para além de suas muralhas[271]. Um feito glorioso que não poderia nunca ficar pelo caminho, como o sonho de Enéias lhe diria[272], mesmo porque o futuro seria próspero: tudo o que o Sol contempla no seu curso estará submisso aos seus pés[273]. Um feito do qual iriam se orgulhar mais tarde todos os seus filhos, a exemplo de Políbio, que considerava Roma a mais gloriosa de todas as potências já existidas, a ponto

---

268 LINHARES, 2013, p. 138.

269 PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*: cultura romana. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990. v. 2, p. 186.

270 Para este estudo, utilizamos, dos professores de estudos clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, a tradução de VERGÍLIO. *Eneida*. Tradução Luís M. G. Cerqueira *et al.* Lisboa: Bertrand, 2003.

271 A *Eneida* de Virgílio é, de acordo com Pereira, a glorificação de Roma, da paz, da justiça, da comiseração, da fidelidade e da conciliação, tendo por paradigma os poemas homéricos. A poesia está empenhada, assim, em mostrar aqueles feitos heroicos sob a condução dos próprios deuses, sobretudo Júpiter, Juno, Vênus e Apolo; eles não combatem junto com os humanos, mas atuam por motivos semelhantes aos dos humanos. PEREIRA, 1990, p. 244 *et seq.,* e 264 *et seq.*

272 VERGÍLIO, 2003, canto VIII, 18-50.

273 *Ibid.*, canto VII, 100-101.

de ninguém àquele tempo resistir ao seu poder[274]; e também encantaria o poeta Ovídio, mais tarde, no seu culto à beleza romana: "Antigamente, era tempo da rude simplicidade; hoje, Roma é a cidade do ouro e possui grandes riquezas, vindas do mundo conquistado"[275].

Mas essa é uma saga de muitos pormenores históricos que não podemos adentrar aqui, sendo relevante, porém, lembrar que a fundação lendária de Roma, fixada por Varrão em 753 a.C., parece ser coisa de que ninguém duvidava no tempo de Cícero: Roma teria nascido da vitória de Rômulo sobre o seu irmão Remo, os gêmeos da descendência de Enéias que, depois de serem abandonados no rio e alimentados por uma loba, vingaram os usurpadores do trono do seu avô, mas que, desejando fundar uma nova cidade, não se entenderam quanto ao nome que a ela deveria ser dado[276]. A própria paternidade de Rômulo, segundo aquela lenda, seria um feito supra-humano, já que seria filho do deus Marte.

O fascínio dos narradores romanos pelas conquistas e pelas qualidades de seus antepassados era realmente de se admirar. Com efeito, o poeta Ovídio sabia, como um poeta do seu tempo, que honroso era narrar as glórias passadas dos seus heróis, sendo por isso que reconhece o tamanho da hostilidade que sofrerá por cantar o amor e não as epopeias gloriosas do seu povo[277]. Mas é importante ressaltar que os poemas romanos, enaltecendo suas glórias, destacam, muitas das vezes, a luta do homem contra a Fortuna e o desejo da alta criação. O poeta Horácio já comparava os romanos com os gregos e exaltava a superioridade daqueles sobre estes, não somente pelo espírito prático do povo romano, mas também pela capacidade de controlar a sua Fortuna[278]. E é aquele mesmo autor que ensinava a seus discípulos a ousadia da criação, a evitarem a mesquinhez das suas obras[279].

---

274 POLYBE. *Histories*. Tradução Paul Pédech. Paris: Société d'Editions "Les Belles Lettres", 1969. v. 1. 4-8.

275 OVÍDIO. *A arte de amar*. Tradução Carlos Ascenso André. Lisboa: Edições Cotovia, 2008. livro III, 113-114.

276 Sobre a longa referência de Cícero a Rômulo e à fundação de Roma, ver CÍCERO. *Tratado da República*. Tradução Francisco de Oliveira. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008. livro II, 4-21. Para um resumo dos principais dados históricos sobre a criação de Roma e outras bibliografias de aprofundamento, ver PEREIRA, 1990, p. 11-34.

277 OVÍDIO. *Amores*. Tradução Carlos Ascenso André. Lisboa: Cotovia, 2006. livro II, 29-38.

278 HORÁCIO, [19--], 322-330.

279 "E não irás começar como outrora o escritor cíclico: 'Eu cantarei a fortuna de Príamo e a guerra famosa'. Que obra digna de tal exórdio nos dará o autor dessa promessa? Os montes parirão e um pequenino rato nascerá. Quanto mais a preceito não começa este que nada constrói sem coesão: 'Fala-me, ó Musa, do varão que, após os tempos da conquista de Troia, cidades e costumes viu de

Os poetas não ignoram os limites humanos em face do Destino, nossa incapacidade de prever o futuro e até mesmo nossa dificuldade de administrar a Fortuna quando ela nos é favorável[280]. Isso é o que Virgílio destaca para depois pontuar a advertência de Júpiter: cada um tem o seu dia, e a duração de cada vida é breve e irreparável; mas a virtude está em nossas mãos, no aumento da nossa glória com os nossos feitos[281]. A Sorte ajuda aos ousados (*ausi*), fazia questão aquele autor de destacar[282]. E é ele mesmo no último canto da sua *Eneida* que fala pela boca de Júpiter que os romanos haverão de superar em piedade os homens e os deuses. Essa passagem é uma reminiscência homérica, embora reconhecidamente mais impressionante. É que ali parece termos uma visão mais positiva da Fortuna, sugerindo uma atitude de comiseração com os humanos, condicionada, embora, a tomarem a iniciativa: "Enéias e os Troianos recebem o auxílio de Júpiter quando mais necessitados dele, mas devem cumprir por si o seu destino"[283].

A Sorte nem mesmo lhes parece insensível às mudanças, já que pode ser retardada, como se vê do canto X da *Eneida*, em que Juno reconhece que não pode evitar que Enéias case com Lavínia e reine sobre os latinos, mas pode procrastinar tais acontecimentos. Na dimensão prática da vida, acreditava-se, o povo romano se elevaria acima dos gregos: estes seriam pioneiros nas artes e nas ciências, mas aquém dos romanos na arte de governar, de preservar a paz e a civilização, praticando a justiça e a clemência[284]. O canto VIII da mesma obra, retratando a visita de Enéias a Evandro, narra os feitos romanos de triunfar sobre a barbárie, de criar a civilização e de instituir a justiça[285]. A guerra é, para Enéias, sempre um drama que se deve evitar, mas é necessariamente um caminho para a paz[286].

Essas considerações primeiras sobre a cultura romana parecem importantes para o que virá a seguir, mesmo que referidas sempre a acontecimentos pouco prováveis em matéria de confirmação histórica. Mas isso não parece o mais

---

tantos homens'. Não pretende tirar fumo de um clarão, mas sim de fumo tirar luz, para daí colher brilhantes prodígios: Antífates, Cila e Caribdis com o Ciclope". HORÁCIO, [19--], 135-145. A tradução foi feita por este autor de modo livre.

280 VERGÍLIO, 2003, canto X, 501-502.

281 *Ibid.*, canto X, 466-469.

282 *Ibid.*, canto X, 284.

283 PEREIRA, 1990, p. 269.

284 VERGÍLIO, *op. cit.*, canto VI, 847-853.

285 PEREIRA, *op. cit.*, p. 306.

286 *Ibid.*, p. 315.

relevante para o que se busca neste texto. É que, de acordo com Pereira, essas lendas romanas fundam-se sobre um contexto muito nebuloso para o historiador, do qual da veracidade nem os próprios romanos estavam certos. Adverte, porém, que as tomavam como paradigmáticas para suas vidas[287]. Essa observação da autora tem perfeito respaldo em uma passagem do historiador Tito Lívio, o qual, ao debater-se com a questão da veracidade de tais fábulas, diz não poder confirmar nem refutar suas informações[288], mas considera isso pouco relevante diante do fato de que bons ensinamentos podem ser extraídos de diferentes exemplos para a Cidade. Isso para extrair modelos e imitá-los, quando virtuosos e, quando vergonhosos, rejeitá-los. Em outras palavras, à tradição pede-se *venia* para tornar maiores as origens das cidades, misturando o que nelas há de divino e humano.

A humanidade do homem e a primazia da vida ativa no pensamento romano

As narrativas dos seus antepassados esculpiram no homem romano a imagem que ele tem de si mesmo e do seu lugar no mundo. A defesa do poeta Árquias, feita por Cícero, parece ser o melhor exemplo disso: confirma a importância que os narradores têm na edificação da romanidade[289]. Como sabemos, desenvolveu-se em Roma um conceito que correspondia – uma correspondência, embora fugaz, como Pereira observa[290] – àquilo que os gregos chamaram de *paideia*: um modo próprio de ser dos gregos, diferenciador dos povos que não eram reconhecidos como gregos, expresso no seu modo de pensar e de agir, moldado por uma educação apropriada. O termo, nesse caso, é assimilado pela língua latina, mas já naquela conotação que se consagrou no século V a.C.: já não significando mais uma criação pura e simples, como foi de início, passando a significar basicamente cultura[291]. É a Cícero, principalmente, que se costuma atribuir a principal contribuição ao significado etimológico desse termo na língua latina[292].

---

287 PEREIRA, 1990, p. 24.

288 TITO LIVIO. *Desde la fundación de Roma*. Tradução Agustín Millares Carlo. Ciudad Universitaria: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998. 6-11.

289 CÍCERO. *Em defesa do poeta Árquias*. Tradução Maria Isabel Rebelo Gonçalves. 3. ed. Mem Martins: Inquérito, 1999. *passim*.

290 PEREIRA, *op. cit.*, p. 420.

291 *Ibid., loc. cit.*; ver também PEREIRA, 1980, p. 378 *et seq.*, e 442 *et seq.*

292 *Ibid., loc. cit*.

A advertência de Heidegger é de fato significativa. Mas parece relevante nos determos um pouco mais no sentido da *humanitas* romana, porque nela está contida aquela concepção de vida boa romana que parece ter sido depois traduzida em linguagem do direito. De acordo com Pereira[293], o que expressa melhor a origem da *humanitas* dos romanos é o verso seguinte do poeta Terêncio: "Sou um homem: e nada do que é humano eu considero alheio à minha natureza"[294]. O fragmento retrata uma fala de Cremes, personagem que se mostra preocupado com os castigos que seu vizinho Menedemo impunha a si mesmo trabalhando duramente no campo para expiar a culpa de o seu filho ter se alistado para o Exército. Constitui uma autorreflexão depois de ser repreendido pelo amigo com a pergunta se não tinha afazeres próprios, a ponto de se ocupar com os problemas alheios. A referência é particularmente interessante, porque nela se encerram muitas questões, ao que parece, ligadas ao conceito de *humanitas*: a convicção de que não somos como os deuses e a nossa forma de vida é conforme uma mundaneidade; o cuidado com os vizinhos e com os amigos; o interesse pelos problemas do gênero humano; a tranquilidade diante da intolerância e da falta de gentileza de algumas pessoas. Conforme a classicista portuguesa citada, o verso nos remete para o alcance do termo, o qual primeiro significou a natureza e os sentimentos propriamente humanos e, mais tarde, o conjunto dos próprios humanos[295].

A ideia de homem e do mundo que se tem na cultura romana parece ser predominantemente aquela de que vivemos, de certo modo, expostos à Fortuna, mas que a nossa felicidade depende em grande parte dos esforços pessoais que cada um realiza para superar essa vulnerabilidade natural. Em alguns casos, dado o otimismo dos autores com a vida ativa e a aposta de alguns deles na renúncia a todas as necessidades que não contribuem para o engrandecimento da alma, chega-se até a acreditar numa perfeita superação da *Tyche*[296]. Em qualquer dos

---

293 PEREIRA, 1990, p. 417.

294 TERÊNCIO. *O homem que se puniu a si mesmo*. Tradução Walter de Medeiros. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992. p. 75-79.

295 PEREIRA, *op. cit.*, p. 418 *et seq*.

296 Essa interpretação não é imune, todavia, a alguma controvérsia. A posição de CONCHE, por exemplo, no geral inclina-se a dar menos importância a esses aspectos positivos da análise da Fortuna pelos romanos, especialmente quanto aos estoicos. Para ele, a própria noção do tempo seria negada pelo estoicismo na medida em que seus autores reduzem o futuro ao passado – tudo o que vai acontecer já nos seria dado por antecipação, nisso consistindo basicamente a arte da adivinhação, tão familiar entre os romanos como aos gregos –, de modo que o autor preferirá a concepção grega do Destino no seu contraponto com a dos estoicos, para ele visivelmente maximizadora. CONCHE, 1980, p. 24 *et seq*., assim como 28 *et seq*. A expressa refutação de Cícero

casos e ao que parece, reconhece-se, sempre, que essa fragilidade existe e que deve ser contornada, sendo a dimensão ativa apenas o traço mais fundamental daquela cultura[297]. E, quanto a isso, Pereira não tem dúvidas de que à exceção do que se passa com Plínio, o Antigo, o saber meramente contemplativo não aprofundou suas raízes em solo romano[298].

É verdade que o ideal de uma vida boa não ativa, encontramo-la referida em Ovídio, o qual dispensa a carreira do foro e os bens supostamente dignos de serem buscados pelo homem do seu tempo, tudo isso em troca da imortalidade que a poesia lhe oferece[299]. Como dito pelo poeta em outro lugar[300], não é na vida ativa que se encontra a felicidade, mas na divindade poética, cuja habitação desconhece a perfídia ou coisa do gênero. Acredita, assim, que quando chegasse a sua hora verdadeira, grande parte dele (do poeta citado) sobreviveria. Essa promessa de boa vida não ativa parece também possível em Sêneca, em que o ideal da vida contemplativa é de fato assumido.

Diz o autor que todos os humanos desejam ser felizes, mas a felicidade independe de sua experimentação: é uma vida conforme a sua própria natureza, e a sabedoria reside em nunca nos afastarmos dela[301]. Em pleno século I, quando o estoicismo estava bastante difundido entre os romanos, o autor leva às últimas consequências a sua resignação para afirmar que "o soberano bem é a alma

---

ao determinismo das doutrinas fatalistas – inclusive da solução apaziguadora de Crisipo e não menos censurável – e seus esforços para salvar a liberdade. CICERÓN. *Del hado*. Tradução Julio Pimentel Álverez. Universidade Nacional Autonoma de México: Ciudad de México, 2005, especialmente XVII, 39-XIX, 44. Assim como o recorrente apelo dos filósofos e poetas romanos à ação, levam-nos a suspeitar do excesso de resignação que Conche encontra nos romanos.

297 Aqui talvez seja o caso de lembrar que, sendo Sêneca um autor importante no reconhecimento de uma vida contemplativa autônoma e feliz, isso não implica sua negação da *Tyche*, mas o modo de superá-la talvez não passe necessariamente pela vida ativa. Observemos que, em sua *Medéia*, as personagens estão sempre a nos encorajar diante da *Fortuna* – 155, 175, 205-225, 285, 305, 380, 515-520 – e a nos aconselhar para resistirmos a tudo aquilo que nos afasta do bem – 175, 155, 580, 865-870, 985-990 –, como o ódio e a impetuosidade, não obstante por vezes tais personagens fazerem certa apologia ao suicídio, a exemplo do que se vê em 500-505. SÊNECA, Lúcio Aneu. *Medéia*. Tradução Giulio Davide Leoni. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. p. 215-248. (Os pensadores).

298 PEREIRA, 1990, p. 190 *et seq*.

299 OVÍDIO, 2008, livro III, 539-543.

300 *Id.,* 2006, livro I, 31-43.

301 SÉNECA. Da vida feliz. *In:* SÉNECA; EPICTETO; MARCO AURÉLIO. *Da vida feliz, Manual de Epicteto e pensamentos*. Tradução João Forte. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2008. p. 1-58. (Os grandes filósofos). 1-3.

que desdenha os golpes da sorte e encontra o seu contentamento na virtude"[302]. A alma ali é descrita como invencível, e invocam-se muita calma, benevolência e gentileza na ação[303]. Mas se temos dito que o elogio da vida ativa nos autores greco-romanos é de certo modo uma promessa contra a *Tyche* caprichosa, qual a posição de Sêneca em relação a essa deusa tão cultuada pelos romanos? Para ele, seu poder nos seria indiferente, já que a vida boa lhe parece algo que podemos dar a nós mesmos. Manifesta, consequentemente, um total desprezo pelos prazeres, insistindo em dizer que, quando reproduzimos em nós a imagem de um deus, nada poderá nos abalar, e a Fortuna somente atinge aqueles que ainda não cortaram os laços com a dimensão humana da vida[304]. O autor refuta os que criticam a filosofia por se distanciar da ação (*actio*), mostrando que a vida contemplativa basta a si mesma, nada sendo espantoso não chegar ao topo da montanha, quando verdadeiramente procuramos subi-la[305].

Mas parece ser mesmo na dimensão ativa que os romanos se veem superiores aos gregos. O elogio à *actio* é encontrado em Virgílio já na forma de uma *ars* do trabalho agrícola, quando ele atribui a Júpiter o desígnio pela sua criação: ele não queria deixar que seu reino caísse na inatividade, criando diferentes artes, entre as quais o trabalho que tudo vence, estimulado pela necessidade[306]. E nele mesmo se exalta a vida ativa agora na dimensão política do homem: outros povos são capazes de muitas artes e saberes, mas os romanos são peritos na arte de governar, tirar do trono os orgulhosos, instituir hábitos de paz e poupar os vencidos[307]. O povo romano é assim, para aquele poeta de inspiração estoica, especialmente um povo forte e determinado: mal nascem os filhos, são logo mergulhados nas águas geladas do rio, treinados na caça e nos jogos, acostumados a lidar com os cavalos e outros animais de serviço, sendo eles mesmos afeitos a um trabalho árduo que nem a velhice lhes debilita a alma[308].

---

302 SÉNECA, 2008, 4.

303 Especialmente sobre a calma, uma lição muito presente nesse autor, conferir ainda SÊNECA, 1985, 175.

304 SÉNECA, *op. cit.*, 16.

305 *Ibid.*, 20.

306 VIRGILE. *Géorgiques*. Tradução E. de Saint-Denis. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1956. livro I, 121-124 e 145-146.

307 VERGÍLIO, 2003, canto VI, 847-853.

308 *Ibid.*, canto IX, 603-613.

A primazia da vida ativa nós a encontramos, também, em outros autores, como em Salústio que, depois de reconhecer a boa fama dos gregos pelas suas virtudes intelectuais, acima deles coloca os romanos. Diz isso não porque Roma não tivesse homens de gênio, mas porque os melhores entre eles preferiam que suas belas ações fossem contadas por outras pessoas, ao invés de serem eles mesmos a narrarem os feitos alheios[309]. Tenta, assim, reduzir aqueles danos que a Sorte desencadeia, apelando para o trabalho nosso de cada dia: não tem razão os que transferem suas culpas para a própria natureza da vida, dizendo-se débil e de curta duração, dependentes da Fortuna mais do que o merecido, pois o que mais falta a nós é o trabalho e outras qualidades que podemos exercitar[310]. Convence-se de que a alma humana é capaz de muita criação, e os feitos excelsos do talento, tais como a alma, são de fato imortais.

O poeta Horácio, igualmente, adverte em suas *Odes* que o melhor para ser feliz é encarar com tranquilidade nossa Sorte, confiando aos deuses tudo aquilo que não está em nosso alcance atingir; mas para essa felicidade, diz que é preciso se esforçar como uma montanha que emerge do gelo ou como uma floresta que suporta a imensidão do seu peso[311]. Essa mesma calma epicurista vem expressa em outro lugar[312], quando pede para Apolo não o ouro, mas o pouco de comer e beber para o sustento, além da saúde, da alma intacta e da música. E, em outro lugar, ainda segura o bastião do trabalho, exortando-nos a gozar a brevidade da vida, mas sem pretensões demasiadas, porque ao fim de tudo, ricos e pobres, serão atirados na mesma urna do Destino[313]. A coragem para enfrentar com tranquilidade os desígnios da Fortuna é que se torna fundamental, pois a um firme varão nem a tirania do governante nem a corrupção política abalam a sua mente; muito menos a força poderosa de Jove diminuiria nossa resistência às ruínas que eventualmente possam ocorrer[314]. Mas é especialmente aqui que a dimensão ativa

---

309 SALLUSTE. La Conjuration de Catilina. *In:* SALLUSTE. *La Conjuration de Catilina, La Guerre de Jugurtha et Fragments des Histoires*. Tradução Alfred Ernout. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1996a. VIII, 1-5.

310 *Id*. La Guerre de Jugurtha. *In:* SALLUSTE. *La Conjuration de Catilina, La Guerre de Jugurtha et Fragments des Histoires*. Tradução Alfred Ernout. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1996b, I, 1, assim como II, 4.

311 HORACE. Odes. *In:* HORACE. *Odes et Épodes*. Tradução Villeneuve. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 2002. p. 197-235. livro primeiro, IX.

312 *Ibid.*, livro primeiro, XXXI.

313 *Ibid.*, livro segundo, III.

314 HORACE, 2002 livro terceiro, III.

do pensamento eclético de Horácio, assim como a sua postura altiva diante do *Fatum*, manifesta-se para todos nós: dispensa de si mesmo o acúmulo de riquezas, enveredando pelo caminho da verdade e do bem, sem prestar contas a nenhum mestre; mergulha na política, esforçando para subjugar as coisas e não elas a ele[315].

Como podemos ver até aqui, temos nos esforçado para associar a vida boa romana com a sua exaltação da *actio* nos escritos referidos. Ocorre, porém, que o principal autor a quem essa *humanitas* é tributada é Cícero, em que a vida ativa mais uma vez aparece em destaque na sua imagem do homem: no conjunto dos textos romanos, a obra daquele filósofo é a mais reluzente que há para compreendermos a romanidade[316]. De fato, irá defender, com todas as suas forças, os romanos da acusação de serem bárbaros[317]. Mas o que ele entende por *humanitas*? Parece que se pode dizer, ainda que naquelas linhas gerais que Pohlenz traçou, que essa ideia está associada à brandura, à gentileza, à tolerância com as fraquezas humanas e à dedicação com a felicidade do cidadão[318].

Uma coisa determinante na obra de Cícero, refletindo bem um dos valores mais importantes da sua cultura, é a concepção do homem a partir da sua integração comunitária. Mas onde está a verdadeira natureza do homem? Com efeito, falando sobre a oratória (*oratoria*) – frisa-se com ele, sobre a arte da persuasão que o homem público não podia desconhecer, sobre uma modalidade de arte que ele dirá importantíssima para o progresso da civilização –, o filósofo romano irá apontá-la como um modo de excelência humana, quando nos comparamos aos animais: nossa humanidade se manifesta na oratória, não somente porque nos expressamos por meio dela, mas também porque por ela expressamo-nos com elegância (*ellegantia*)[319].

No conjunto de suas obras e com o intuito de fixar a verdadeira natureza do homem, dirá que, comparados aos animais, temos uma característica muito especial: dotados da capacidade de razão, podemos compreender a relação de causa e efeito entre as coisas, fazer analogias, associar passado e presente, compreender

---

315 ORACIO. Epistole. *In:* ORACIO. *Tutte le opere*. Tradução Enzio Cetrangolo. Firenze: Sansone Editore, 1968. p. 409-527, livro primeiro, I, 10-19.

316 PEREIRA, 1990, p. 171.

317 CÍCERO, 2008, I, 58.

318 POHLENZ, Max. Il concetto di *humanitas* in Cicerone. *In:* GHISELLI, Alfredo; CORNACCHIA, Giuseppe Antonio. *Humanitas*: gli autori latini per licei classici. Bologna: Zanichelli, 1987. v. 2, p. 128-129.

319 CICÉRON. *De l'invention*. Tradução G. Achard. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1994. livro I, I.

todo o curso da vida, fazer provisões para o nosso futuro e para as nossas ações[320]. Essa natureza humana singular e essa responsabilidade permitem que, por meio da linguagem, nos associemos a outras pessoas, incitados pela liberdade e pelo desejo de encontrar a verdade. Esse impulso humano, além do mais, decorreria de um sentido de beleza (*pulchritudo*) existente em nós, o qual nos constrange a buscar a elegância nas coisas que fazemos e nas decisões que tomamos. E é particularmente notável que, para Cícero, essas habilidades são comuns ao gênero humano[321] e, entre as responsabilidades que tudo isso gera para nós, a *res publica* aparece como a principal de todas.

O que dissemos se relaciona com a capacidade racional que o *homo humanus* possuiria. Essa capacidade demarcaria o espaço humano neste mundo, como se vê do comentário de Cícero a um episódio que ele suspeita ter ocorrido/narrado por Platão[322]: lançados do alto-mar para uma terra desconhecida e estando todos os náufragos aflitos com o lugar onde se encontravam, viram no chão algumas figuras geométricas desenhadas, no que um deles tranquilizou, a si e aos seus companheiros, porque via ali sinais de homens. Tais sinais, teria dito o narrador do feito, não estavam no cultivo das terras onde pisavam, mas nos indícios de ser um povo que cultivava a ciência. Mas de todos os textos que consultamos, em nenhum a ideia de *humanitas* aparece tão explícita como em uma passagem do *Tratado da República*. Com efeito, discorrendo contra a tirania, diz o autor, em relação a um governante dessa índole, que não se pode encontrar animal mais hediondo nem mais terrível nem mais odioso para deuses e humanos[323]. É que para ele tal criatura, embora tenha figura humana, com a selvageria de seus costumes superaria a de todas as feras. E depois, pergunta-nos: "Alguém classificaria ajustadamente como homem quem não quer nenhuma comunidade de direito, nenhuma relação de humanidade entre si e os seus concidadãos e, enfim, toda a raça humana?"[324]

Vejamos, portanto, que o conceito de homem expresso ali não é biológico, mas cultural, espiritual e político, integrando a ideia do direito, a qual

---

320 CÍCERO. *Dos deveres (De officiis)*. Tradução Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000. I, 11-14.

321 *Ibid.*, I, 50-59.

322 *Id.*, 2008, I, 30.

323 *Ibid.*, II, 48.

324 *Ibid.*, II, 48. Para uma relação entre a ideia de *humanitas* e a superação da crueldade primitiva, ver PEREIRA, 1990, p. 419.

seria especificada pelos juristas romanos. É nesse caso fortemente expressivo para a noção de *humanitas*, também, aquele discurso já referido, em que Cícero defenderá Árquias da acusação de ter falsificado documentos para adquirir a cidadania romana. Com efeito, tendo o poeta saído da Grécia e viajado por outras terras, foi levado a julgamento, mas o patrocínio da sua causa pelo afamado orador romano lhe rendeu a absolvição. A tese adotada pelo filósofo é bastante singular e muito original nos argumentos que sustenta, dela se podendo encontrar um elogio às letras, à cultura e aos poetas. O advogado faz uma ligeira apresentação de Árquias, exaltando sua devoção e superioridade nos estudos desde a meninice e, principalmente, destacando o fato de que depois de ser admirado por toda a Grécia e Ásia, foi também festejado na Itália, a ponto de lhe oferecerem cidadania e receber outras distinções nas cidades que visitou[325]. Essas mesmas razões motivaram a hospitalidade entre amigos e admiradores em Roma, assim como nas cidades aliadas, o que, no advento da Lei de Silvano e Carbão, possibilitou-lhe inscrever-se como cidadão romano perante o pretor Quinto Metelo. O orador invoca o caráter das testemunhas que atestam os fatos que alega, mas a sua investida se dá especialmente aqui: no valor da literatura para o progresso da cultura, para a compreensão das questões políticas mais importantes e para o conforto da alma[326].

Acerca do que dissemos, Cícero acredita que, sem uma formação cultural adequada, é impossível tomar partido na variedade de coisas que a vida pública exige, esclarecendo que todos os exemplos que os poetas nos dão servem para que nós os imitemos, não para que nos deleitemos[327]. Conclui a sua defesa invocando a divindade dos poetas e a absolvição do acusado[328]. Sua conclusão parece evidenciar seu apelo à *humanitas*, presente ali um elemento imprescindível para a vida ativa do cidadão romano. Sobre ela acreditamos ser preciso nos deter um pouco mais na obra daquele autor. O mundo prático parece encontrar naquele filósofo o seu sentido último na contemplação do divino. Pela boca de Cipião, diz que a vida ativa é o melhor caminho que conduz nossa alma para a verdadeira

---

325 CÍCERO, 1999, III e IV.

326 *Ibid.*, VI, 12-13.

327 *Ibid.*, VI, 14 –VII, 15.

328 "Seja, pois, sagrado perante vós, Juízes, homens de tão humana cultura, este nome de poeta jamais violentado por barbárie alguma. Os rochedos e os ermos respondem à voz; os animais selvagens impressionam-se com o canto e ficam imóveis; nós, educados com os melhores ensinamentos, não nos comovemos com a voz dos poetas?" CÍCERO, 1999, VIII, 19.

morada[329]. Nesse sentido, parece muito com as interpretações estoicas, platônicas e órfico-pitagóricas que se costuma fazer de Virgílio[330] quando este narra a chegada de Enéias ao reino das bem-aventuranças[331]. Mas o "Sonho de Cipião" não invalida a dimensão ativa do ideal de vida boa de Cícero: ele reconhece a superioridade grega na cultura e nas letras, mas não tem dúvida em conceder a palma da ação aos romanos[332].

O filósofo está convencido de que o sentido da virtude, assim como o de toda arte, reside mesmo é na sua experimentação, de modo que o fazer terá sempre a primazia sobre o pensar, desafiando cada um de nós a assumir um encargo público e a exercê-lo com excelência[333]. E dá o seu testemunho pessoal de opção pela vida ativa: todos os desgostos sofridos na sua passagem pelo consulado etc., foram compensados pelas honras, glórias e boas lembranças que acumulou[334]. O que ele diz é coerente com a preferência que prescreve da comunidade sobre o cidadão, de modo que, se por um lado o sábio não pode nunca minimizar a sabedoria prática, por outro, ele deve governar principalmente para não se submeter à ordem de pessoas desonestas e para não deixar que a cidade possa vir a perecer[335]. E, desse modo, a vida boa de Cícero está longe de ser a da glória pessoal ou da otimização de interesses particulares. Ela não busca adquirir terras, edifícios, rebanhos, prata, ouro, porque o fruto disso é pequeno e é exígua a sua utilidade, pois o direito de propriedade é incerto e isso tudo os homens mais hediondos também fazem; é afortunado, portanto, aquele que despreza essas coisas, que está liberto dessas perturbações do espírito e, consequentemente, assume o seu lugar na comunidade e a ela presta seu serviço[336].

---

329 CÍCERO, 2008, VI, 29; ver também o que consta em VI, 20, 25 e 26.

330 PEREIRA, 1990, p. 284 *et seq.*

331 VERGÍLIO, 2003, canto VI, 638-639.

332 PEREIRA, *op. cit.*, p. 174.

333 CÍCERO, *op. cit.*, I, 2-3.

334 *Ibid.*, I, 7.

335 *Ibid.*, I, 8-11.

336 *Ibid.*, I, 27-28.

A assimilação jurídica de um problema cultural e específico do homem romano: acerca das componentes morais da vida boa e a especificação da *phronesis* na atividade dos juristas

O *continuum* de virtudes e a identidade prático-cultural do povo romano

O contexto cultural no qual a *iurisprudentia* romana floresceu é aquele em que a justiça ainda era pensada num *continuum* de virtudes, que a autonomia da *praxis* jurídica não estava e nem podia estar especificada[337]. Sobre isso o texto de Amicolo, citado anteriormente, ilustra bastante. O valor da *humanitas*, discutido no ponto anterior, apenas pode ser compreendido na sua integração com outros valores assumidos pelo homem romano, sendo certo que as lições de Pereira sobre a moralidade romana nos permitem identificar um catálogo de virtudes bastante expressivo, o qual se estende pelas esferas da *civitas* e da pessoalidade. Nesse sentido, a concepção da vida boa romana jamais seria compreendida sem o valor específico da *virtus*, ainda mais porque presente nas dimensões pública e privada do *homo romanus*.

Trata-se de um conceito realmente complexo em que se fundem ideias gregas e romanas, orientado no sentido de "ser homem" como "homem direito"[338], talvez mais propriamente no sentido em que Tácito afirma: uma particularidade que distinguia o homem dos outros animais[339]. A autora portuguesa antes citada diria que a integração do homem na sua comunidade, seja do ponto de vista da religião, seja do ponto de vista do direito privado e internacional, tornou-se possível para o povo romano não somente pela afirmação do poder (*potestas*), mas especialmente pela sua conjugação com o valor da *fides*[340]. Este termo, no sentido em que comumentemente era empregado – e que inclusive foi usado por Virgílio na *Eneida*[341] –, designava a "confiança", o juramento que obriga as partes a observarem um pacto estabelecido.

---

337 Entenda-se: a experiência romana constitui, ainda que de fato decisivamente, apenas um daqueles três eixos que correspondem à experiência de indisponibilidade, como Linhares acentua, antecedida por aquela circunscrita no horizonte da *polis* grega e sucedida pela que se conheceu como a *res publica christiana* medieval, ainda a afirmar uma pretensão de autonomia dogmático-cultural. LINHARES, 2013, p. 138.

338 PEREIRA, 1990, p. 399 *et seq*.

339 TACITE. *Histoires*. Tradução Henri Le Bonniec. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1992. livro IV, 5.

340 PEREIRA, *op. cit.*, p. 328. Conferir também, para efeito da comunidade dos direitos, LOMBARDI, 1967, p. 13, o qual, além da *fides,* acrescenta a *aequitas*.

341 VERGÍLIO, 2003, canto VIII, 639-645.

Sendo assim as coisas, a felicidade para os romanos não poderia ser encontrada também sem o *labor*, um termo que, se em algumas culturas tinha um sentido negativo, o mesmo não ocorre em Roma. O trabalho, em seu sentido etimológico, tem a ver com "carga"[342], e por isso em alguns lugares significou a expiação de uma falta, sendo comum na Antiguidade ser tratado com desprezo e considerado impróprio a um nobre[343]. Parece que, em termos globais, tem significado marcadamente positivo entre os romanos: por meio do trabalho, o cidadão ganha o seu sustento merecidamente, tornando-se com isso digno de consideração na comunidade onde vive[344]. E nem mesmo essa dimensão ativa que enunciamos mais cedo anularia o valor que se costuma dar, na filosofia romana, à dimensão não ativa ou ao *otium*. Dizemos aqui "não anula" porque o sentido que lhe é dado não é propriamente negativo, mas uma espécie de tranquilidade, que o próprio Cícero chegou a ver como intelectualmente produtivo, lamentando para si o fato de não estar atuando depois da queda da República e invocando para si a sábia vida de Públio Cipião que se dizia nunca menos ocioso do que quando estava ocioso[345].

A constituição de uma comunidade humana, por parte do homem romano, apenas foi possível pelo valor da *res publica*; era por meio dela que as pessoas se uniam, como diz Cícero, para a defesa de seus interesses[346]; e não tendo importância aqui se tais interesses eram no sentido de Estado, como o orador romano parece empregar, ou em outros sentidos que o termo pode empreender[347]. A própria vida pública invocaria o valor de *honor*, traduzida tanto no sentido da ascensão dos cidadãos aos cargos da *urbs* como no reconhecimento público dessa vida ativa[348]. Dessa qualidade o cidadão romano obtém outro valor: a *dignitas*, prestígio, influência ou mérito, conforme se pode entender[349]. E aquele reconhecimento, quando obtido por pessoas de bem e numa dimensão qualitativa ou magnâmica[350], convoca outro valor signifi-

---

342 PEREIRA, 1990, p. 309.

343 Nesse sentido, conferir o que Pereira diz sobre os aspectos éticos e políticos que o termo encerra na cultura romana. *Ibid.*, p. 398.

344 *Ibid.*, p. 391.

345 CÍCERO, 2000, livro III, I.

346 *Id.*, 2008, I, 32.

347 PEREIRA, *op. cit.*, p. 376.

348 *Ibid.*, p. 338.

349 *Ibid.*, p. 341 *et seq*.

350 PEREIRA, p. 338.

cativo na compreensão do homem público: a *gloria* ou o reconhecimento de que se é bom, aos olhos de outras pessoas de bem[351]. O homem que possui *dignitas* comporta-se com *gravitas*, um termo que, embora projetado também no ambiente familiar, desenvolve-se na dimensão política[352]. As raízes etimológicas do termo *gravis* ou "pesado" fazem pressupor que o homem público deve ter uma conduta compatível com o cargo que ocupa; por isso mesmo é que Murena foi censurado para a função de cônsul, pois apesar de preencher todos os outros requisitos, era malvisto por ser dançarino.

Quando a comunidade consagra um de seus cidadãos ao exercício de uma função pública, espera que ele governe observando a misericórdia nas ações de dar e de perdoar, uma virtude da *clementia* e que Pereira disse ser especificamente romana[353]. A autora, apelando aos testemunhos de Virgílio e de Horácio, mostra que os romanos, no exercício de suas conquistas, praticavam a clemência para com os povos dominados. E tudo isso no sentido de outro bem, o da *concordia* ou da busca da harmonia no pensar e no sentir, valor sem o qual os diferentes povos não teriam se unido em torno da ideia de Roma[354]. Eles iriam, de certo modo, comungar de um valor significativo para a tradição romana: o *mos maiorum*, um que manteria aquele povo fiel aos costumes dos seus antepassados, tão significativo a ponto de Cícero considerá-lo o grande responsável, juntamente com a existência de varões honrosos na história de Roma, pela fundação e sobrevivência exitosa do Estado romano[355].

A ideia de romanidade não prescinde ainda do valor da *libertas*, o qual Cícero considera inerente ao próprio sentido da *res publica*[356] e que não sendo nato, mas conquistado pelo cidadão, também naquele autor se diria maximamente realizado no cumprimento às leis[357], não se confundindo com a *licentia* ou o arbítrio do povo[358]. O homem livre, por outro lado, só se considerava inteira-

---

351 Para um estudo sobre o sentido desse termo, ver *Ibid.*, p. 333 *et seq*.

352 *Ibid.*, p. 343 *et seq*.

353 *Ibid.*, p. 360.

354 *Ibid.*, p. 365 *et seq*.

355 CÍCERO, 2008, V, 1.

356 *Ibid.*, I, 47.

357 CICÉRON. Pour Cluentius. *In:* CICÉRON. *Discours*. Tradução Pierre Boyancé. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1953. Livre LIII, 156.

358 CÍCERO, 2008, III, 23. Esse mesmo confronto entre *libertas* e *licentia*, de acordo com Pereira, parece ter ecoado em Tito Lívio. PEREIRA, 1998, p. 373.

mente romano se se reconhecia nele o valor da *pietas*: aquele que se compreende como obrigação para com a família e para com os deuses, cujo exemplo maior parece aquele que se vê na imagem de Enéias transportando o seu pai[359]. Revela, assim, um vínculo afetivo que se estende à própria relação com o Estado, como naquela exortação a Cipião Emiliano, retratada por Cícero acerca do dever maior de piedade para com a pátria[360].

Os três últimos valores – *mos maiorum*, *libertas* e *pietas* – parecem ser o substrato fundamental que os juristas romanos assimilaram na elaboração de uma doutrina especificamente jurídica, mas o catálogo de virtudes que tentamos sintetizar aqui vai abrigar mais dois outros valores integrativos do modo de ser do *homo romanus*: os da *sapientia* e da *auctoritas*. Qual o motivo desse destaque? É que tais valores parecem ser virtudes pessoais e em muito absorvidas por aqueles homens que avançaram no sentido de desenvolver um pensamento prático-jurídico. A *sapientia*, em seu sentido moral, é a moderação, mais ou menos, como Pereira nos ensina, o que em grego se compreendia como σωφροσύνη (*sophrosyne*)[361]. Segundo a autora portuguesa, na cultura clássica se relacionava com a *sophia*, sendo um termo predominantemente empregado em Cícero com o sentido específico de um saber prático que qualificava o *homo romanus* para o exercício da jurisprudência, para a oratória e para a política. Já a *auctoritas*, sabemos que é a virtude que contém os recursos adequados para obrigar o que dispõe, mas não se confunde com a *potestas*, visto que em relação com a imagem de quem possui esse valor, isto é, uma qualidade pessoal do seu titular, consegue expressar para os seus pares certa autoridade no que diz ou no que faz[362].

A sabedoria de vida, o direito e o máximo de justiça

Era o que, em breve síntese, precisávamos dizer do *continuum* de virtudes que constituiu a identidade prático-cultural do povo romano, quando da emergência do direito como um discurso prático autônomo. Mas não podemos passar adiante sem dizer que a própria reflexão sobre a justiça ainda aparece ali indissociada do conjunto de obrigações que o *homo romanus* assumia, especialmente

---

359 *Ibid.*, p. 330 *et seq*.

360 *Ibid.*, VI, 16.

361 PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Helade*: antologia da cultura grega. 7. ed. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1998. p. 409 *et seq*.

362 Para o sentido e as implicações de *auctoritas*, ver PEREIRA, 1998, p. 353 *et seq*.

da sua dimensão política, como mais uma vez o texto de Amicolo vem a calhar, bem como sem dizer que essa reflexão sobre o justo não se distingue claramente da reflexão sobre o direito. O que se entendia por *iustitia* toda vez que o termo era empregado? Importa ressaltar que vários autores romanos discorreram sobre a questão, mas parece que aquilo que foi assimilado pela *iurisprudentia* recebeu seu contributo especial do estoicismo, sendo Cícero o que mais contribuiu[363]. Segundo Truyol y Serra, embora não se possa encontrar no filósofo romano uma contribuição intrínseca para a cultura filosófica[364], ele foi indubitavelmente um veículo por meio do qual as "doutrinas jurídicas" do estoicismo, especialmente as do direito natural, passaram para os séculos seguintes[365]. Essa última observação parece fazer realmente sentido, tendo em vista especialmente que a obra do filósofo romano aparece como referência obrigatória nos autores antigos e medievais, a exemplo de Santo Agostinho e de Santo Tomás. De qualquer modo, sua doutrina "jurídica" ainda não ousou pensar o direito autonomamente.

Como sabemos, a obra de Cícero perpassa os limites da filosofia jurídica e alcança outras dimensões da cultura, nomeadamente as da filosofia, da literatura e da política. Ele foi um autor de muitas confluências filosóficas, embora de traço marcadamente estoico, mas foi um político acima de tudo, levando uma vida conturbada e ao mesmo tempo muito produtiva; via de regra, apegava-se aos velhos ideais da Roma republicana[366]. O homem para ele é dotado de sociabilidade natural, assim como de uma liberdade que lhe é igualmente congênita[367]. A razão e a linguagem seriam os recursos que, em primeira mão, criariam as condições para essa disposição[368] e, depois de nos falar de uma sucessão de círculos, cujas obrigações que contêm se expandem dos mais próximos de nós na direção de um círculo mais abrangente de pessoas, considera que a República ocupa um lugar privilegiado naquela hierarquia[369].

---

363 Para uma visão ainda que breve dessa questão, ver TRUYOL Y SERRA, 1985, p. 157-173.

364 Atentemos para as divergências a esse respeito e que já tivemos a oportunidade de invocar, nas lições de Pereira a propósito do tema.

365 TRUYOL Y SERRA, *op. cit.*, p. 161.

366 Acerca da vinculação de Cícero com a República e os seus ideais, ver AMICOLO, 2010, p. 31 *et seq*.

367 CÍCERO, 2000, I, 12-13.

368 *Ibid.*, I, 50.

369 CÍCERO, 2000, I, 53-59.

Essa primazia da comunidade sobre o homem é claramente explicada pelo filósofo: a pátria nos gerou e nos educou com a condição "de ser ela a receber os mais numerosos e melhores recursos do nosso espírito, do nosso engenho e do nosso discernimento, e de conceder, para o nosso uso privado, somente o que lhe fosse supérfluo"[370].

O bem-estar da cidade, por outro lado, exigiria a obediência da justiça; diz pela boca de Cipião que de nada adiantaria refletir sobre o Estado sem considerar que este jamais pode ser governado sem o máximo de justiça[371]. Ele a entende como uma virtude, por meio da qual se dá a cada um o que é seu, sendo nesse caso diferente da prudência. Afirma que os romanos eram geralmente chamados sábios por impedirem que outras nações produzissem azeite e vinho, garantindo, assim, melhores preços ao que se produzia em solo romano. Isso, porém, era conforme a prudência, mas não conforme a justiça[372]: a sabedoria, diz ele, convida a aumentar os recursos, a multiplicar as riquezas, a alargar as fronteiras, a dominar, mas a justiça ensina a poupar todo mundo, a olhar pelo gênero humano, a não tocar nos bens sagrados, públicos e alheios[373]. A razão maior de agir conforme a justiça é que o homem injusto está sempre com a sua alma inquieta, passando constantemente diante dele julgamentos e suplícios, ao passo que o bom está isento de medos e de cuidados, algo que nenhum proveito gerado pela injustiça pode compensar[374]. E aqui, mais uma vez, a dimensão escatológica da vida ativa está presente em Cícero, uma vez que o já referido Sonho de Cipião encerrará o diálogo do *Tratado da República* afirmando que a retidão nos confere o maior prêmio que podemos buscar, qual seja, a felicidade eterna e divina de quem conduz sua vida em conformidade com essa justiça[375].

---

370 *Id.,* 2008, I, 8.

371 *Ibid.*, II, 69-70.

372 *Ibid.*, III, 16.

373 *Ibid.*, III, 24.

374 *Ibid.*, III, 26.

375 *Ibid.*, VI, 9-29.

Para além de Aristóteles e da secularização do pensamento prático, a autonomização do direito pelos jurisconsultos romanos

Após o que dissemos, poderia-se perguntar: como foi possível para os juristas romanos avançarem na compreensão da justiça, especificando os recursos da sua realização? O primeiro passo foi dado, como sabemos, por Aristóteles, quando diferenciou virtudes morais e intelectuais, esclarecendo que os saberes práticos são distintos dos saberes teoréticos. Mas isso ainda não seria a virada significativa, daí que Castanheira Neves diga que os gregos não pensaram o direito enquanto tal, mas a ele se referiram, apenas de modo indireto e colocando o problema geral, que era antes de tudo o da justiça, diferentemente dos romanos que deram conta do problema e responderam ao desafio de desenvolver uma sabedoria específica para lidar com as dimensões do caso[376].

A contribuição de Aristóteles, dada no livro VI da sua *Ética a Nicômaco*, permitiu que se expandisse em Roma uma sabedoria especificamente jurídica, um saber prático-prudencial capaz de "exprimir o sentido da justiça estritamente jurídica na fórmula de Cícero, *suum cuique tribuere*"[377]. O que se tem da *iurisprudentia* é a emancipação do pensamento jurídico dos domínios filosófico-especulativos, uma combinação entre autonomia e responsabilidade que representa um fato novo na história do Ocidente.

O passo dado pelos jurisconsultos foi um avanço para além da intuição de Cícero sobre a necessidade de uma sabedoria da justiça, para além da sua constatação de que se fazia necessário uma *ars* que criasse as condições para que a justiça florescesse[378]. Reconheceria que a lei verdadeira nos é dada pela reta razão, conforme a natureza, gravada em nós, permitindo o cumprimento do dever com as suas prescrições e evitando as decisões equivocadas com as suas proibições[379]. Diz ainda que essa lei, sendo a mesma em Roma e em Atenas, porque eterna,

---

376 "Os gregos não pensaram verdadeiramente o direito na sua diferenciação específica, e não tiveram, justamente por isso, uma palavra para a denotação "direito" – invocaram *Dike*, que cumpre e controla os ditames de *Themis* (as *themistes*) numa alegoria mitológico-filosófica (o *mythos* e *logos* ainda confundidos) que estava longe de pensar o direito e apenas aludia a uma qualquer necessidade (metafísica) regulativa em geral". NEVES, 2008e, p. 101.

377 *Ibid.*, p. 112-113.

378 CÍCERO, 2008, I, 4.

379 *Ibid.*, III, 33.

imutável e universal, não pode ser negada ou modificada por quem quer que seja, sob pena de negarmos a nossa própria humanidade[380].

Ocorre, porém, que em outro lugar[381] Cícero chama a atenção para a pluralidade – até mesmo a incompatibilidade – de costumes e crenças existentes no mundo, destacando a impossibilidade de o direito civil ser conforme a lei natural. É de se observar que seu conceito de lei natural não parece muito claro, talvez até pela corrupção do texto original, o que compromete a total compreensão da ideia, mas parece possível identificá-la com a própria justiça. Ele diz que se a natureza tivesse fixado o direito – suspeita-se que o termo "direito" aqui é utilizado no sentido de direito vigente ou de direito civil – não existiriam diferentes leis para diferentes lugares, sendo certo que é pela sanção e não pela própria justiça que esse direito é respeitado.

Quando sustenta a "impossibilidade" de um direito natural, o autor citará diferentes exemplos a atestarem a arbitrariedade de certos hábitos e crenças ao olhar de outros povos. Parece querer mostrar que o único modo de conferir sentido a esses cânones tão diversos é compreendê-los à luz das contingências locais (costumes, aspirações etc.), é compreendê-los como uma escolha entre outras possíveis, mas parece querer mostrar ainda que a vida na Cidade somente é possível mediante uma especificação que nos liberte da arbitrariedade de outras pessoas e até de nós mesmos. Não sabemos ao certo se seria excessivo falar aqui de uma preocupação do filósofo romano com uma verdadeira *Tyche* humana.

Um dado que não se pode desprezar, ainda a propósito da contribuição do autor à criação de uma arte da vida pública, é o fato de que ele reconhece o papel exercido pela Fortuna no progresso de Roma, mas vincula esse crescimento à capacidade de iniciativa do seu povo. Com efeito, diz pela boca do Africano que muitas coisas, de outros povos recebidas, ali se tornaram melhores, de modo que "não foi fortuitamente que o povo Romano se afirmou, mas pelo discernimento e pela disciplina, apesar de a fortuna lhe não ser adversa"[382]. É bem verdade que em seus textos o fundamento da comunidade não é tanto a fraqueza, mas sim

---

[380] Decerto que essa concepção estoica da lei somente pode aqui ser compreendida no sentido daquela tradição pré-moderna, em que o papel do legislador é apenas o de especificar um direito que se pressupõe de uma legalidade preconcebida. Como disse Castanheira Neves, no caso específico do jusnaturalismo estoico, trata-se de "um ontológico-cosmológico naturalismo racionalista – 'a natureza e a razão constituem uma unidade; e a lei geral da natureza, que governa o universo, faz uma unidade com a reta razão'". NEVES, 1983, p. 497 *et seq.*

[381] CÍCERO, 2008, III, 12-24.

[382] *Ibid.*, II, 30.

a sociabilidade natural[383], mas será que aquela fragilidade não é por ele levada mais a sério do que parece? É que, em outro lugar[384], dirá que as instituições e outras coisas foram sabiamente providenciadas pela sociedade, tudo para que os cidadãos vivam felizes e honestamente. Aliás, vê ele ali a própria razão de nos associarmos a outras pessoas, algo um pouco parecido com o que Aristóteles diz sobre a fragilidade ter sido a causa do surgimento da comunidade política[385].

Que o *Fatum* interfere em nossas vidas de algum modo, o filósofo romano parece não ter dúvida, já que a própria redação de seu tratado sobre o assunto foi influenciada por essa ideia[386]. Entretanto, suspeitamos que a questão aqui é discutida não para nos levar a um estado de resignação ao que o Destino nos impõe, mas sim para estimular nossa imaginação sobre o que fazer diante de sua força e poder, mesmo porque, como o próprio autor diz, a obra referida guarda inspiração em uma conversa com o seu amigo Hircio a propósito de como promover a paz e a concórdia entre os cidadãos[387]. A isso se somam as discussões que realiza com autores que o antecedem nessa preocupação. Isso tudo para concluir que nem mesmo Crisipo tratou a liberdade com a dignidade que merece[388], chamando de perigoso o raciocínio que admita, em qualquer situação, o poder da Fortuna, sob pena de eliminar de nossa vida qualquer possibilidade de ação[389]. A compreensão disso tudo, pelo que parece, é importante para entender o empenho de Cícero por uma adequada compreensão do que é justo fazer. Seja como for, a definição estritamente jurídica daquela fórmula de justiça encontrada no autor deu-se somente com os jurisconsultos romanos; a César o que é de César, e a Cícero o que é de Cícero!

Uma coisa que parece importante lembrar, por ora guiados por Pereira, é que os romanos souberam tirar proveito da vocação sistemática dos gregos, já que aqueles "só concebiam, a princípio, a lei como resposta a um caso concreto"[390]. Um exemplo claro dessa assimilação pode ser tomado da carta de fundação do direito

---

383 CÍCERO, 2008, I, 39.

384 *Ibid.*, IV, 3.

385 *Ibid.*, 1252a, assim como 1253a.

386 CICERÓN, 2005, I, 1.

387 *Ibid.*, I, 2.

388 *Ibid.*, XVII, 39-XIX, 44.

389 *Ibid.*, XII, 29-XIII, 29.

390 PEREIRA, 1990, p. 49.

civil ou da Lei das XII Tábuas, uma conquista da plebe contra os patrícios, mas que foi inspirada em fontes sabidamente gregas[391]. A autora esclarece, inclusive, que os romanos se empenharam na construção de uma filosofia, cujo exemplo paradigmático é o de Cícero, seja pelas suas ideias, seja pela notícia que nos dá de suas leituras[392]. Até mesmo Viehweg, que nega um caráter sistemático ao direito civil romano e enaltece muito seu caráter casuístico, reconhece em Cícero uma exceção, apontando seu elogio às virtudes pessoais de Sérvio Sulpício e à grandeza de seu trabalho, proporcionada pelos seus altos estudos de dialética e de direito[393].

O que os autores disseram há pouco é corroborado de certo modo por Cruz, quando reconhece a influência da filosofia grega na jurisprudência, na sua iniciativa de sistematizar o direito[394], mas enaltece o caráter essencialmente prático da *iurisprudentia*[395], vendo nela um esforço de autonomização que os jurisconsultos deram ao conhecimento que receberam dos gregos. E, nesse mesmo sentido, Lombardi negará uma vocação filosófica ou sistemática do trabalho dos romanos, uma vez que seu objeto, o direito, era pensado apenas como resposta a um caso de natureza muito concreta[396]. Pode-se com isso dizer que a sabedoria jurídica dos romanos não tem mais aquela vocação contemplativa que encontramos nos filósofos gregos. Isso não quer dizer, porém, que esse discurso visivelmente prático apareça desvinculado dos valores ostentados pela romanidade: é um esforço de racionalização da vida no interior da comunidade, mas ainda de certo modo comprometido com o sentimento religioso e com os valores morais do povo romano.

Os conceitos e as instituições jurídicas emergentes procurarão cada vez mais se libertar de seus aspectos religiosos, aspirando tornar-se uma instituição

---

391 PEREIRA, 1990, p. 45 *et seq*. A propósito também dessa influência da filosofia grega sobre os jurisconsultos no processo de sistematização do direito, no fim da República, conferir CRUZ, Guilherme Braga da. O "jurisconsultus" romano. *In:* CRUZ, Guilherme Braga da. *Obras esparsas*: estudos de história do direito antigo. Coimbra: Coimbra Editora, 1979. v. 1, part. 1, p. 135-258. p. 177.

392 "Cícero aproveita os prefácios das suas obras para se defender de uma possível acusação de que gastava tempo útil com uma tarefa intelectual que o espírito prático dos Romanos encarava como um desperdício". PEREIRA, *op. cit.*, p. 119.

393 VIEHWEG, Theodor. *Tópica e jurisprudência*: uma contribuição à investigação dos fundamentos jurídico-científicos. Tradução Kelly Susane Alflen da Silva. 5. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2008. p. 47-52.

394 CRUZ, 1979, p. 177 *et seq.*, assim como 185.

395 *Ibid.*, p. 178 *et seq*.

396 LOMBARDI, 1967, p. 19 e 68.

racional que pudesse ir além da *ars* imaginada por Cícero: seria uma sabedoria prático-prudencial que o homem de ação (φρόνιμος, *phronimos*) exerce na contingência de um caso novo, respondendo às aflições que aquela particular visão do mundo imprimia no agente. Como se sabe, as crenças romanas eram fortes o bastante para marcarem profundamente o comportamento das pessoas, e a tese de Fustel de Coulanges acerca do nascimento do direito romano é bastante elucidativa: a de que, na origem, sistema religioso e sistema de justiça se confundem.

O fogo estava sempre aceso no interior da casa para a família não se extinguir, sendo algo poderoso, próspero e divino, de modo que se ele se extinguisse, o próprio deus que guarda esse lar se extinguiria[397]; lembrando que os mortos eram enterrados em casa como heróis e deuses, e o fogo ali os vivificava[398]. A crença de que as oferendas lançadas ao fogo eram consumidas por ele, de que a família o alimentava e de que ele ficava satisfeito com os presentes humanos sugerem que a fé substituía a compreensão racional dos fatos; aliás, o fogo sequer tem uma dimensão física naqueles rituais, como explica o historiador francês[399]. Trata-se, de fato, de um poder tutelar do fogo, pois em troca dessas oferendas o homem lhe pedia abundância, saúde e sabedoria.

O autor afirma que as primeiras instituições jurídicas – família, propriedade, cidade etc. – foram erguidas a partir das velhas crenças romanas[400]. Ele ensina que: "A família compõe-se de pai, mãe, filhos e escravos. [...] O pai é o primeiro junto do fogo. [...] Sobre ele repousa o culto doméstico; [...] Quando a morte chegar, ele será um ser divino que os descendentes invocarão"[401]. Essas crenças religiosas tinham forte impacto sobre a vida das pessoas, já que essa dignidade superior do *pater familiae* não somente lhe conferia a exclusividade de ditar os cânones a serem observados no culto, mas também o domínio sobre a propriedade – inclusive sobre os demais membros da família –, a prerrogativa de ação pública e de ser juiz do lar que ele dirige[402]. Mas as pesquisas de Lombardi sobre a jurisprudência levam-lhe a concluir que a tomada de consciência daqueles juristas,

---

397 FUSTEL DE COULANGES, Nuna Delis. *A cidade antiga*: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma. Tradução J. Cretella Jr., Agnes Cretella. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 2003, p. 27 *et seq*.

398 *Ibid.*, p. 33.

399 *Ibid.*, p. 31.

400 *Ibid.*, especialmente os livros primeiro e segundo.

401 *Ibid.*, p. 80.

402 *Ibid.*, p. 83 *et seq*.

tanto da autonomia como dos critérios jurídicos de solução, possibilitou que eles aventassem uma relativa autonomização do discurso jurídico da dimensão prático-religiosa que anteriormente lhe era muito peculiar[403]. O próprio conhecimento jurídico anterior era um privilégio dos pontífices[404], sendo certo que muitos atos jurídicos, para serem válidos, dependiam da presença da autoridade religiosa, além de que o próprio calendário forense dependia do calendário religioso. Tudo isso revela o que Cruz chama de "caráter sacral do direito"[405].

O que a história nos ensina é que o processo de laicização do direito somente iria terminar no século III a.C., fato decorrente, segundo o autor antes citado, da conquista gradual dos plebeus sobre o colégio dos pontífices, anteriormente ocupado com exclusividade pelos patrícios[406]. Quando isso ocorre, o conhecimento do direito deixa de ser um segredo, guardado a sete chaves pelos pontífices, passando a ser um conhecimento "técnico" de muita procura pelas pessoas. O plebeu Tiberius Caruncanius é em parte o responsável por essa virada, já que, sendo o primeiro entre os não patrícios a ocupar o cargo de *pontifex maximus*, consentiu que todos os interessados pudessem assistir às consultas e, assim, se instruíssem nesses assuntos[407]. A jurisprudência romana representou, desde cedo, uma tentativa de superação dos muitos mistérios que atormentavam o homem romano.

Sabemos que ninguém melhor que Weber se esforçou para mostrar os "avanços" alcançados pelo direito em seu processo de racionalização[408], colocando às claras como que o direito moderno e a cultura jurídica do Ocidente foram aos poucos abandonando o magismo jurídico e se concentrando apenas na busca material da verdade[409]. Embora o autor reconheça alguma contradição no formalismo, quis mostrar que considerações de ordem ética, econômica e sociológica eram danosas à precisão jurídica[410]. E mais ainda: apontou como inevitável, graças aos processos de desenvolvimento técnico e econômico, a tendência do direito e da

---

403 LOMBARDI, 1967, p. 25.

404 CRUZ, 1979, p. 138 *et seq*.

405 *Ibid.*, p. 139 *et seq*.

406 *Ibid.*, p. 141 *et seq*.

407 *Ibid.*, p. 146 *et seq*.

408 WEBER, Max. *Economia y sociedad*: esbozo de sociologia compreensiva. Tradução José Medina Echavarría *et al*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1944. v. 1, p. 614.

409 *Ibid.*, p. 650 *et seq*.

410 *Ibid.*, p. 659.

prática jurídica de serem apenas a institucionalização racional de certos fins[411]. Não sabemos se se pode tomar como evidentes esses ganhos dos quais nos fala o autor alemão, mas o que mais importa aqui é destacar que o trabalho paulatino – e muitas das vezes silencioso da sabedoria romana – foi capaz de ir aos poucos tornando menos incerto o seu direito.

A própria edição da Lei das XII Tábuas já é, conforme ensina Cruz, uma vitória contra a incerteza jurídica que imperava no direito romano[412]. Uma incerteza que Stein irá confirmar de igual maneira: os pontífices eram os legítimos intérpretes dos costumes, e chega um momento em que os plebeus irão suspeitar da isenção, receando que essa dimensão sacral poderia estar sendo manipulada contra eles[413]. Talvez seja o caso aqui novamente de aludir a uma *Tyche* humana. E essa organização racional tinha como meta construir um alicerce seguro para a vida na comunidade, mas dizer que temos aqui uma autonomização em relação ao discurso religioso não equivale dizer que o direito não tenha nenhum compromisso com os valores que compõem a moralidade romana. No dizer de Lombardi, a jurisprudência revelava uma dialética jurista/direito[414] e o jurisconsulto operava habilmente no processo de colmatação de gestos, palavras e fórmulas antigas, de modo a criar consistência aos negócios jurídicos que deveriam se realizar no seu tempo[415]. Os valores romanos, e ao que parece os valores religiosos, inclusive, continuavam de algum modo a influenciar o direito, sendo certo, segundo Lombardi, que o formalismo jurídico romano era uma espécie de representação mágico-dinamística do mundo[416]. Os próprios jurisconsultos eram como que

---

411 O direito seria, segundo o autor alemão, um "aparato racional desprovisto de toda santidad y, por tanto, modificable em qualquier momento de acuerdo com fines racionales". WEBER, 1944, p. 660.

412 CRUZ, 1979, p. 143.

413 STEIN, 2007, p. 1 *et seq*.

414 LOMBARDI, 1967, p. 77.

415 "Por ocasião ou em vista da consulta, os juristas passaram a elaborar e estabelecer gestos e palavras rituais de todas as transações solenes mais antigas, acomodando as nuncupações das partes no julgamento à letra da lei, sobretudo adotando as estruturas intangíveis para funções sempre novas com engenhosidade por vezes distorcida e claramente 'rabulística'. O escrupuloso povo romano confiou aos juristas a tarefa, que para eles era essencial, de identificar com total exatidão a ação 'correta'. A mesma arte rígida e flexível, não mais aplicada apenas à direção de ritos externos, mas ainda mais para esculpir os elementos típicos dos casos de negociação, reconhecemos naquele que é talvez o maior monumento construído pelos juristas no campo do agir: o conjunto de fórmulas (e suas regras de uso) que estão na base do clássico julgamento ordinário tardo-republicano". *Ibid.*, p. 20.

416 *Ibid.*, p. 41.

guardiães dos segredos do sistema romano do direito[417], mas a própria filosofia reconhece a dignidade de uma sabedoria jurídica no sentido próprio do termo, tal como se vê do elogio de Cícero ao jurisconsulto Rufus, seu contemporâneo, a quem atribui o mérito de "elevar o direito à dignidade duma ciência"[418]. Mas deixaremos por ora essa parte da autonomização para falarmos agora sobre o direito propriamente dito, formulado pelos juristas romanos, a partir das exigências culturais nas quais estavam inseridos.

Quando o jurisconsulto romano tomou nas mãos a tarefa de elaborar um direito até então quase inexpressivo no campo legislativo[419], foi da ordem privada que ele retirou sua principal matéria-prima. Pode-se com isso afirmar, com Lombardi, que se o direito romano clássico caracterizou por ser jurisprudencial na sua forma e privado na sua materialidade, de qualquer modo ele foi orientado pelos valores da *fides* e da *aequitas*[420]. E, mais ainda, ele esclarece que a obra dos jurisconsultos pode ser abstraída de uma ordem supraindividual ou de qualquer noção de justiça social, refletindo a mentalidade humana e o círculo de privilégios do contexto em que se afirmaram[421]; os que não participavam da nobreza contentavam-se apenas com o precário direito distributivo dos espetáculos[422]. A própria *auctoritas* desses juristas em parte tinha a ver com o prestígio social oriundo daquele setor da sociedade de onde eles vinham[423]; um direito de tipo jurisprudencial somente teria lugar numa sociedade aristocrática como aquela em que viveram[424]. E essa relação entre jurisprudência e aristocracia, pelo que se deduz das lições de Cruz, vem desde a origem, já que, tendo quebrado o monopólio do saber jurídico, antes nas mãos dos pontífices, este passa a ser uma

---

417 LOMBARDI, 1967, p. 67 *et seq*.

418 Não temos a confirmação desse elogio. Seguimos, portanto, CRUZ, 1979, p. 187.

419 *Ibid.*, p. 13 *et seq*.

420 *Ibid.*, p. 12. Nesse sentido, conferir também CRUZ, *op. cit.*, p. 206.

421 LOMBARDI, *op. cit.*, p. 29 *et seq*.

422 *Ibid.*, p. 44.

423 *Ibid.*, p. 16 *et seq*., assim como 36. Acerca do privilégio da *auctoritas*, seus requisitos e razões de concessão, ver a mesma obra a partir da p. 66, em que o autor irá mostrar que tal privilégio não corresponde a uma autoridade ou a qualquer exercício arbitrário de um poder. Saliente-se que o jurisconsulto não é o juiz do caso, mas antes de tudo desempenha uma tarefa que invoca uma grande responsabilidade dos juristas, de modo que eles estão autorizados a responder caso por caso, levado à sua apreciação jurídica (*responsa*).

424 *Ibid.*, p. 36.

ocupação de alguns aristocratas[425]. O procedimento mais característico de sua obra era os "cálculos de tipo", isto é, a construção de figuras e instituições quase que substancializadas, representando um esforço de neutralidade ou indiferença jurídica ante questões de ordem distributiva dos direitos que invocam[426]. Ser titular de direitos nesse contexto era algo que se limitava a um pequeno universo da sociedade que tinha os meios para protegê-los[427].

O valor da tradição se insere no contexto da jurisprudência. O mundo prático dos romanos, como já se referiu, não se compreende descurando de suas tradições. O elogio de Cícero aos varões eminentes do passado e o seu lamento pela corrupção das instituições e costumes antigos[428] nos dão mais ou menos uma ideia da dimensão dessa influência. E as lições de Amicolo são aqui também significativas, uma vez que acentuam o quanto que a tradição está ligada ao sentido da *auctoritas*: sendo o mundo romano de formação visivelmente religiosa, apegado ao seu passado fundador, reclamava alguma coisa diferente da *potestas* que administrava suas vidas, e é a isso o que a *auctoritas* responde: manter a fidelidade com o passado inviolável e fundador da sua cidade[429].

Os juristas romanos têm *auctoritas*, como já dissemos, e disso se percebe o motivo de Lombardi afirmar que o *responderi* é um trabalho que tentará equilibrar o dinamismo e o conservadorismo dos costumes romanos[430]. E mais ainda: ensina-nos que o direito refletia a vida e a mentalidade de um círculo pequeno de pessoas a quem os jurisconsultos se vinculavam, preservando a tradição e proclamando uma igualdade puramente formal[431]. Esses juristas são, segundo o autor italiano, os depositários do direito e os legítimos intérpretes das suas disposições; mas sendo eles os únicos a conhecê-lo como um todo, confundiam-se com as próprias fontes desse direito[432]. A existência deles é condição necessária para a existência de uma prática jurídica exercida entre concidadãos; exigia uma técnica que estivesse sob os domínios da própria aristocracia, por uma razão muito especial:

---

425 CRUZ, 1979, p. 156 *et seq.*

426 LOMBARDI, 1957, p. 29 *et seq.*

427 *Ibid.*, p. 40.

428 CÍCERO, 2008, V, 1.

429 AMICOLO, 2010, p. 112 *et seq.*

430 LOMBARDI, *op. cit.*, p. 32.

431 *Ibid.*, p. 35.

432 *Ibid.*, p. 66.

porque ela jamais confidenciaria seus problemas a alguém que não fosse um dos seus[433]. A observação do autor sobre o direito jurisprudencial e os valores aristocráticos romanos parece muito incisiva nessa questão[434].

O que Lombardi nos mostra é que o Estado romano imperialista se assemelhava a uma sociedade de ações em que o poder era dirigido pelas famílias; para tal, servindo-se, inclusive, dos instrumentos jurídicos disponíveis[435]. Inexiste ali qualquer interindividualidade ou interpessoalidade, mas apenas uma interpaternalidade jurídica[436]. O *pater familias* é a única pessoa jurídica de modo pleno que existe, tendo assim o privilégio sobre todos os outros membros[437]. Ele é, antes de tudo e como ensina Santos Justo[438], o homem, reunindo em torno de si algumas qualidades essenciais: tinha *status familiae*, isto é, a condição de ser chefe de uma família autônoma, sem subordinação a qualquer outro poder que não fosse o seu próprio; gozava do *status libertatis*, ou seja, era homem livre, não sendo encontrado entre os escravos cujas ações jamais poderiam ser discutidas judicialmente em nome próprio[439]; dispunha do *status civitatatis*, isto é, era cidadão romano e, assim, nunca poderia ser estrangeiro, para o qual o direito romano não reconhecia a possibilidade de participar ativamente da vida política da cidade. Isso é o que

---

433 LOMBARDI, 1967, p. 45.

434 "Em síntese: o fato de o direito republicano privado ser de natureza jurisprudencial, não legal e nem consuetudinário e equitativo como ocorreu no mundo grego, foi fortemetnte influenciado pela estrutura aristocrática da sociedade romana, por um lado, ao reduzir ao mínimo a influência da lei, mas por outro, ao exigir que essa lei fosse levada à máxima precisão, exigindo assim o labor de especialistas; estes, por seu turno, careciam de pertencer às classes dominantes, pois era esse pertencimento que garantria a elas o controle desse direito". *Ibid.,* p. 50, tradução nossa.

435 *Ibid.*, p. 38 *et seq.* Vejamos inclusive a p. 42, em que o autor tentará mostrar certa dependência da atividade do jurisconsulto em relação àqueles que detinham capacidade jurídica e contratavam seus serviços. Observe-se ainda que essa convicção de que existia um compromisso da jurisprudência com os valores da família e com as crenças que consagravam suas estruturas é uma ideia que transpassa todo o capítulo I da obra de Lombardi, dedicado ao sistema jurídico de orientação jurisprudencial encontrado na antiga Roma.

436 "O sujeito dos direitos que não à toa chamamos de patrimoniais, de propriedade e de crédito, é exclusivamente o *paterfamilias*; este é também um conceito que se adapta a um regime familiar. Dentro da família, são conhecidos os poderes do pai sobre sua esposa, escravos e filhos" *Ibid.*, p. 40.

437 CRUZ, 1979, p. 149, nota 1.

438 JUSTO, António Santos. *Direito privado romano - I*: parte geral: introdução; relação jurídica; defesa dos direitos. 3. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2006. p. 136.

439 Para uma leitura desenvolvida sobre a origem e a evolução da personalidade jurídica, ver SAVIGNY, Friedrich Carl von. *Sistema del derecho romano actual*. Tradução Jacinto Mesía y Manuel Poley. 2. ed. Madrid: Analecta Editorial, 2004. t. 1, p. 57-140.

significava ser sujeito de direito, uma espécie de mônoda, entidade originária que não se subordina a nenhuma instância superior[440] ou, no máximo, aos juízes[441].

Isso testemunha mais ainda a autonomia que o direito vai adquirindo dos sistemas filosóficos anteriores. É que, se por um lado o pensamento greco-romano era predominantemente marcado por uma irrecusável integração do homem na comunidade, este não era, porém, o ponto determinante de onde a *iurisprudentia* partiria; ela já reflete outra visão do mundo, que parece projetar o direito numa direção um tanto diferente: no dizer de Lombardi há, ali, quase uma impenetrabilidade dos ideais anti-individualistas dos filósofos[442]. Em verdade, se o conceito de *humanitas* visto em Cícero partia de pressupostos racionais que igualavam todos os humanos, o discurso dos jurisconsultos, ao que parece, partiria de uma crença religiosa que privilegiava apenas algumas pessoas, com alguma flexibilidade, porém na esfera do *ius gentium*. Seria o caso aqui de perguntar qual o lugar que a pretensão de universalidade do direito realmente ocupou nesse contexto de autonomização do saber especificamente jurídico?

Vimos que o pensamento romano colocaria a questão da universalidade prático-judicativa de maneira diferente do que os gregos colocavam. O período da *iurisprudentia*, entre outras coisas, demarcou com exatidão os limites que separavam o *ius civile* do *ius gentium*, embora nem sempre com êxito nessa empreitada, enfrentando divergências internas sobre a devida conceituação[443].

Como se sabe, a extensão da cidadania romana a outros povos não elevou seu nível de vida àquele usufruído pelos que moravam em Roma[444], mas as relações entre os romanos e as outras cidades deram causa, de fato, ao surgimento de um direito específico para enfrentar esse desafio. O mérito da inteligência romana é inegável, já que transformou um direito primitivo da sua cidade num sistema flexível, capaz de se converter num direito comum de um império internacional[445]. A concepção anterior de um direito natural e até mesmo o *ius fetiale*, segundo Truyol y Serra, eram insuficientes para darem conta da complexidade das relações com os estrangeiros, reclamando uma institucionalização que somente

---

440 LOMBARDI, 1967, p. 12 *et seq*.

441 *Ibid.*, p. 40.

442 *Ibid.*, p. 45.

443 Para esse problema do surgimento do *ius gentium* e da sua distinção com o *ius civile*, ver JUSTO, 2006, p. 38 *et seq.*; ver, ainda, SAVIGNY, *op. cit.*, p. 395 *et seq*.

444 LOMBARDI, *op. cit.*, p. 51.

445 TRUYOL Y SERRA, 1985, p. 162.

veio com o *ius gentium*[446]. Nesse caso, a *aequitas* natural para onde se inclinaram os jurisconsultos nasceu da influência direta do estoicismo, constituindo uma resposta às necessidades humanas comuns. Não foi, parece certo, uma resposta ética, mas visivelmente jurídica, que de qualquer modo encontrou em Cícero e em Sêneca as principais inspirações[447]. E não seria o caso, aqui também, de perguntar o que tudo isso tem a ver com a educação jurídica – agora já não mais a antiga *paideia* ou sua correspondente latina, a *humanitas*, mas uma educação que ajudava a pesquisar as soluções para um caso em concreto – que se passou a praticar desde então?

Esse esforço da *iurisprudentia* de pensar o direito na esfera internacional não teria sido tão exitoso se se mantivesse inflexível dentro do círculo aristocrático em que foi concebida; a abertura das escolas jurídicas em outras cidades é em parte responsável pela internacionalização do direito, quando criou e desenvolveu o conceito de *ius gentium*. Com efeito, sabemos que não somente a atividade do jurisconsulto estava presente em todas as partes do Império Romano[448], mas o próprio ensino jurídico, espalhado também por todo o Império, era visto ali e dava-se publicamente, com os professores gozando de proteção pública[449]. O próprio Estado, mais tarde, assumiu o encargo do ensino do direito, em parte devido às novas exigências que surgiram a partir da extensão da cidadania romana a todos os habitantes do Império[450]. Como Cruz diz, no tempo de Justiniano a necessidade de comentar e sistematizar o direito clássico era premente, mas urgente era também a necessidade de adaptá-lo à nova realidade do povo romano[451]. Por outras palavras, se no contexto holístico grego uma educação jurídica específica era impossível – lá ela era filosófica, literária, política etc. –, entre os romanos ela não somente se concretizou, mas também foi levada para fora das fronteiras da Cidade. Fortaleceu-se, com isso, a experiência internacional do direito romano;

---

446 TRUYOL Y SERRA. *Historia del derecho internacional público*. Tradução Paloma García Picazo. Madrid: Tecnos, 1998. p. 27 *et seq*.

447 *Ibid.*, p. 29 *et seq*.

448 CRUZ, 1979, p. 204 *et seq*.

449 *Ibid.*, p. 215 *et seq*.

450 *Ibid.*, p. 252 *et seq*. A propósito, ver a eloquente missiva do rei Dom Diniz ao Papa, do ano de 1347, na qual explica a importância e pede a ele o reconhecimento dos estudos universitários que desde o século anterior já se davam em Portugal, o que veio a resultar mais tarde, como se sabe, na fixação desses estudos na cidade de Coimbra. UNIVERSIDADE DE COIMBRA. Os primeiros estatutos da Universidade de Coimbra. *Arquivos da Universidade de Coimbra*, Coimbra, p. 5-11, 1991.

451 CRUZ, *op. cit.*, p. 255 *et seq*.

todavia, tanto o direito como a formação dos juristas parece ter contribuído para a redução das vicissitudes as quais os romanos se expuseram no contato com outros povos e no culto a outros deuses que não mais os deuses romanos.

O testemunho de um percurso

E aqui temos que encerrar o primeiro percurso deste trabalho. Esta parte, dedicada à emergência do mundo prático do direito, sugere não apenas que esse direito é um projeto civilizacional, vinculado às concepções de vida boa de um povo, mas também que no caso dos gregos e romanos é bastante plausível – é plausível, apenas, porque não é uma interpretação necessária, mas talvez possível e defensável ante o testemunho exemplar dos autores convocados! – que esse projeto resulte de um esforço continuado dessa tradição para amenizar os efeitos desastrosos que a Fortuna, por vezes, impõe a esse povo. O direito, tal como emerge da *iurisprudentia* romana, parece de fato resultar de um processo de racionalização da *praxis* relativa às relações humanas intersubjetivas. Os juristas romanos, principais responsáveis pela secularização do direito em Roma, foram desafiados por questões altamente complexas no seu tempo, tais como a universalização da *praxis* jurídica, seu ensino e condições de autonomização da experiência jurídica. A cada um desses desafios eles responderam de acordo com o suporte civilizacional de que dispunham, ao passo que deram curso a um saber emergente que era prático-prudencial antes de tudo e, exatamente por causa disso, encontrava o seu sentido na própria contingência do caso.

O direito seria, no dizer Craft, um antídoto contra o Destino. A autora é da opinião de que entre o direito e a literatura há de fato uma relação, cujo estudo é importante, mas apenas para desvelar algo oculto no texto jurídico de muitas formas: a negação da incerteza que permeia as nossas vidas, mediante a criação de certa ordem[452]. Ela assume, assim, uma posição um pouco crítica em relação à linha mais ortodoxa desses estudos interdisciplinares[453]. Afirma que a respon-

[452] "Um estudo da literatura em justaposição ao direito revela uma forma secreta desse direito, oculta pelas próprias formas que o abordam. A necessidade de estabilidade e ordem, além da negação da incerteza da vida real, está no cerne do direito. O estudo do direito e da literatura, juntos, ilumina a preocupação que as duas disciplinas possuem, de diferentes maneiras". CRAFT, 1992-1993, p. 57. A tradução é livre e pertence a este autor.

[453] Sobre a crítica dirigida aos autores do *Law and Literature Movement*, especialmente a White, ver *Ibid.*, p. 523 *et seq*.

sabilidade com o progresso humano é um traço comum nos projetos do direito e da literatura[454]. Uma boa parte dos esforços humanos seria ocupada tentando controlar os danos ou negar sua existência em nossas vidas, o que comumentemente perceberíamos nos discursos da medicina, da religião, da meteorologia, das artes...[455]. A literatura e o direito não ficariam de fora dessa preocupação e, mais que isso, intercruzar-se-iam na forma como lidam com esse medo.

A literatura, segundo Craft, encara explicitamente a *Tyche*, enquanto o direito faz isso de modo implícito[456]. O direito e a literatura seriam formas distintas de o fazer, mas teriam igualmente um papel ordenador da vida, de criação de sentidos inexistentes no mundo real[457]. O primeiro lançaria mão de uma metodologia própria e de estranhas proporções, tudo para confrontar os fatos e decidir quais deles são relevantes, alargando alguns detalhes e reduzindo outros, sendo a imaginação e a experiência algo indispensável[458]. Se a ficção é a construção de fatos, manipulando a experiência do leitor, a imaginação dos juristas seria crivada por modelos de relevância legal[459].

O que a autora diz sugere, antes de tudo, que a ordem jurídica pode ser pensada como um enfrentamento da *Tyche*. O direito difunde o medo do imprevisível e mesmo admitindo a incerteza, torna suportável a sua existência[460]. Esse medo, explícito na literatura, como já foi dito, atormenta a imaginação dos juristas: se, por um lado, eles trabalham incansavelmente tentando controlar esse medo, por outro estão sempre às voltas com o sentimento de que algo de terrível vai acontecer[461], de que nossas vidas podem ser arruinadas a todo instante, simplesmente porque o desconhecido tem sobre nós um efeito aterrorizante[462]. A nossa expectativa de felicidade procura sempre eliminar a apreensão e encontrar o repouso de nossas vidas[463]. Isso tudo nos desafia a evitar que o Acaso nos encontre despre-

---

454 CRAFT, 1992-1993, p. 521.

455 *Ibid.*, p. 521 *et seq*.

456 *Ibid.*, p. 522.

457 *Ibid.*, p. 534 *et seq*.

458 *Ibid.*, p. 529.

459 *Ibid.*, p. 534.

460 "O direito dissolve o medo do inesperado e torna a incerteza suportável". *Ibid.*, p. 543. A tradução foi feita livremente por este autor.

461 *Ibid.*, p. 538.

462 *Ibid.*, p. 542.

463 *Ibid.*, p. 538.

venidos, algo que o direito faz muito bem na medida em que nos promete essa tranquilidade[464]. E como o faz? Organizando artificialmente o caos que existe no mundo real, tal como a literatura também o faz[465], simplificando a complexidade da vida cotidiana[466].

A quais conclusões o estudo da autora pode nos ajudar neste estudo sobre a experiência dos gregos e romanos? Um olhar ainda que breve sobre o modo como concebem a lei natural e o ainda que limitado papel das suas prescrições positivas no seio da comunidade política talvez possa esclarecer melhor a situação. Com efeito, disse Jaeger que os gregos foram capazes, desde cedo, de perceber que a "estrutura de toda a sociedade assenta nas leis e normas escritas e não escritas que a unem e unem os seus membros"[467]. A aspiração cultural de formar um elevado tipo de homem, como se sabe daquele fim (τέλος, *telus*) orientador em que a *paideia* grega se pautava, na certa contemplava também o cultivo de suas leis: leis gerais que governam o corpo e todas as outras coisas que existem[468], leis que na *polis* cumprem aquela função plástica da qual o autor alemão nos fala. A consciência do papel dessa lei na constituição orgânica da Cidade é também um atributo da cultura romana, o que de modo exemplar podemos ver no elogio de Cícero ao modelo de vida ativa: um elogio à lei e a tudo mais que constitui uma obrigação nossa de "aumentar os recursos do género humano e com os nossos conselhos e esforços trabalharmos para tornar mais segura e mais rica a vida dos homens"[469].

Mesmo com o que foi dito, a aspiração da lei significa antes de mais nada o reconhecimento da exposição humana ao Destino e a outras tantas vicissitudes, e dessa conclusão nem Platão conseguiu escapar na velhice. É que se o autor de *A República* enaltece a incolumidade da razão frente aos nossos projetos de felicidade, em *As leis* ele reconhecerá, para mais uma vez aqui invocar a sabedoria clássica de Jaeger, que "a *tyche* é onipotente na vida do homem e na da coletividade"[470]. O papel exercido pela Moira na religiosidade grega é, segundo Leão, equiparado ao culto romano à Fortuna. Ele nos assegura que, se por um lado

---

464 CRAFT, 1992-1993, p. 536.

465 *Ibid.*, p. 536.

466 *Ibid.*, p. 525.

467 JAEGER, 1989, p. 3.

468 *Ibid.*, p. 8.

469 CÍCERO, 2008, I, 3.

470 JAEGER, *op. cit.*, p. 916. A passagem aqui comentada pelo autor alemão é *As leis*, 709-710, onde aparece estabelecida uma verdadeira hierarquia no governo de todas as coisas humanas, inclusive

aquela deusa grega esteve presente na literatura desde Hesíodo, vista comumentemente como a mola propulsora de toda ação[471], por outro a sua correspondente, no desabrochar da história de Roma, recebia uma atenção reduzida, mas com o tempo e sob a influência dos deuses olímpicos, passou a reinar quase que impoluta no controle da vida dos homens[472].

Foi já durante o Império que a Fortuna atingiu o seu apogeu, superando a pouca frequência na literatura do período republicano e até mesmo a maior expressão obtida no tempo de Augusto[473]. A fase imperial é exatamente aquela em que terá vivido Petrônio, o autor do *Satyricon* que Leão aponta como referência exemplar da *Tyche* dos romanos[474]. Mas as causas que esse autor indica para tanta veneração da Fortuna em solo latino são o enfraquecimento dos deuses olímpicos e as conturbações sociais e políticas que mergulharam o povo em profundas incertezas. E o seu estudo sobre a dimensão ética do discurso trágico dos gregos e romanos suscita uma questão importante e incontornável para a conclusão deste primeiro capítulo: há algum limite para o decreto que as Moiras estabelecem para cada um de nós executar? Há alguma responsabilidade humana pela sua desdita ou prodígio?

O filósofo e historiador grego Plutarco reconhece os efeitos desastrosos que o Destino pode exercer no governo de uma Cidade, tal como vemos nas suas *Vidas paralelas*, exemplarmente nas de Fócion e de Catão, O Menor[475].

---

as da Cidade: primeiro vem o "deus", depois a *Tyche/Kairos* e somente por último é que vem a *techne*, como empresa humana que controla os tormentos da vida com a colaboração da Sorte.

471 LEÃO, Delfim Ferreira. *As ironias da fortuna*: sátira e moralidade no *Satyricon* de Petrónio. Coimbra: Colibri, 1998. p. 119.

472 *Ibid.*, p. 119. Para um estudo mais detido sobre o processo de assimilação da *Tyche* pela *Fortuna*, e não apenas porque analisa a contribuição de fatores sociais e religiosos nesse processo, mas especialmente porque o faz com profundidade exemplar, ver CHAMPEAUX, Jacqueline. *Fortvna*: recherches sur le culte de la fortune à Rome et dans le monde romain des origines à La mort de César. II, Les transformations de fortuna sous la République. Rome: École Française de Rome, 1987. (Collection de l'École Française de Rome, v. 64). p. 296 *et seq*.; para o lugar da *Fortuna* no período do Império, ver *Ibid*., p. 215 *et seq*.

473 LEÃO, *op. cit.*, p. 120 *et seq*.

474 PETRÔNIO. *Satiricon*. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Abril Cultural, 1981. (Grandes sucessos). De fato, o problema da *Fortuna* encontra no *Satyricon* um tratamento exemplar, algo que rapidamente se pode ver de duas dentre as muitas referências: a primeira em XXXIV, em que os versos declamados por Trimálquio reduzem o homem a um sopro, além de encurtar e fragilizar a trama dos seus anos; a segunda em LXXIX, onde quase que debochadamente as "conquistas" humanas são surpreendidas por acontecimentos novos e penetrantes que as reduzem a nada mais que realizações vãs.

475 PLUTARCO, 1959, especialmente o n. I.

O autor censura ali o discurso do governante Dêmades, o qual pretendia ser desculpado por governar vergonhosamente Atenas a gosto dos macedônicos, sob a alegação de que administrava os despojos da gloriosa Cidade. As escusas seriam aceitáveis, de acordo com o autor, se aplicáveis ao governo de Fócion, o qual teria governado Atenas enfrentando um poderoso e violento inimigo: o tempo, que trazendo muitas calamidades à Grécia, não deixou que florescessem todas as virtudes, morais e intelectuais, que possuía, impedindo que aquele administrador desfrutasse do mérito a que tinha direito. As lições que a vida de Fócion nos oferece são, de acordo com Leão, as de que, para a mentalidade grega, o sucesso individual depende mais da Sorte que dos esforços pessoais de cada um[476].

Diante disso é que outra conclusão parece possível sobre o trabalho de Craft, embora, por certo, não tenhamos que concordar com ela[477]: a de que a relação que o direito estabelece com a literatura não afeta a sua autonomia. O direito e a literatura seriam duas partes de um *continuum*, dada a comum representação da necessidade de regras humanas efetivas em face da incerteza do futuro[478]. Mas a autora pensa que essa interface não melhora o direito nem acrescenta qualquer coisa à literatura[479], sobretudo porque enquanto esta descreve algo, o direito o prescreve, gerando consequências reais na vida das pessoas[480]. A literatura se alimentaria dos suspenses que cria em torno das arbitrariedades e perigos[481], mas o direito buscaria muito mais que isso: ele pressupõe a existência de culpa e responsabilidade, prometendo alívio para o sofrimento e solução para qualquer problema[482]. O mundo jurídico seria assim uma promessa de racionalização da vida, oferecendo respostas para todas as perguntas, e que, independentemente de serem certas ou

---

476 LEÃO, Delfim Ferreira. Tyche, Kayros et Chronos dans Le Phocion de Plutarque. *In:* FRAZIER, Françoise; LEÃO, Delfim F. (ed.). *Tychè et Pronoia*: la marche du monde selon Plutarque. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010. p. 183-193. p. 186.

477 A conclusão de Craft não é de fato irrecusável, pelo menos aqui onde se perfila uma relação entre a tragédia e o direito romano. Ao contrário, vai em outro sentido que este trabalho parece estar em vias de concluir, pois como Stein nos ensina, a consciência de uma dimensão ética do direito não impediu que os jurisconsultos ignorassem no seu sistema jurídico os materiais não jurídicos, a exemplo da economia e da religião. STEIN, 2007, p. 30.

478 CRAFT, 1992-1993, p. 538.

479 *Ibid.*, p. 522.

480 *Ibid.*, p. 525.

481 *Ibid.*, p. 539.

482 *Ibid.*, p. 544.

erradas, constituem um projeto ambicioso de tratar sistematicamente o conflito, de guiar ou oferecer refúgio para as nossas vidas[483].

Assim parece ser o que ocorre na Grécia e em Roma, onde a Sorte caprichosa é cultuada. Como Stein nos ensina, há um momento em que os jurisconsultos percebem que o direito não está fora do controle humano, que podemos exercer sobre ele uma direção e, com isso, eles investiram em um método apropriado para estudá-lo[484]. Isso não apenas aproximaria a jurisprudência das dimensões da *techne* grega[485], o que tanto a definição de Celso, em que o direito é um sistema técnico e integrado às condições sociais, assim como a definição de Ulpiano, em que é concebido como uma técnica específica que diferencia a criação humana dos fenômenos naturais, permitiriam de qualquer modo acontecer; mas também dignificaria a atividade dos jurisconsultos como uma autêntica profissão[486], a qual não é a de advogado, porque este surge na tradição romana como orador e não como jurista[487], muito menos como juiz, considerando que, para tal, não se exigia um conhecimento especializado e ele mesmo se consultava com os jurisconsultos[488]. Aqui não há mais lugar para escusas e os juristas são orientados por um alto senso de responsabilidade pelas "responsa" que davam[489], empenhando o próprio nome numa sistemático-construtiva elaboração de conceitos e respostas aos desafios humanos que lhes eram submetidos[490].

O processo civilizatório do direito tem seu "*initium* luminoso[491]" na *iurisprudentia* romana, aqui vale a pena insistir, seja por causa da emancipação da *praxis* em relação à moral religiosa do seu povo e a outras dimensões dos *mores* romano, seja porque com isso se altera drasticamente a concepção de um possível direito natural (que passa a ser assumido na imanência dos casos e por meio da

---

483 CRAFT, 1992-1993, p. 536 e 545.

484 STEIN, 2007, p. 6.

485 *Ibid.*, p. 20 *et seq*. Observe-se que Stein se recusa a traduzir *ars* em Celso como *art*, fazendo-o como *craft* e, assim, conclui que o direito é ali pensado como uma técnica de sistematização antes de tudo.

486 *Ibid.*, p. 1 *et seq*. Sobre essa questão específica, confrontar com a visão de Cruz, o qual não partilha da ideia de que a atividade do jurisconsulto seja exatamente uma profissão, já que é exercida gratuitamente. CRUZ, 1979, p. 157 *et seq*.

487 STEIN, *op. cit.*, p. 3.

488 CRUZ, *op. cit.*, p. 161 *et seq*.

489 STEIN, *op. cit.*, p. 4.

490 *Ibid.*, p. 5.

491 LINHARES, 2012a, p. 155.

substancialização tipificada destes) – "com a *perspectiva da juridicidade* a exigir uma *metafísica do ser* dirigida ao *justo concreto* (e a exigir uma articulação *sapientia/prudentia*), mas, sobretudo, a acrescentar à dimensão filosófica a decisiva experiência de autonomização da *iurisprudentia* enquanto *prática*"[492]. Sem prejuízo da reconstituição de sentido desse processo na formação da ideia de Europa e da civilização do Ocidente[493], de tudo certamente mais evidente do que aquilo que aqui se tem tentado sustentar, não parece inteiramente despropositado ver nele uma virada significativa em relação a certo estado de simplificação que o pensamento prático, oriundo da tragédia, às vezes nos remete.

Como Nussbaum explica, a partir dos paradigmáticos exemplos das deliberações de Antígona e Creonte sobre o sepultamento de Polinices, da deliberação de Agamêmnon sobre o sacrifício de Ifigênia e da decisão de Etéocles de enfrentar o próprio irmão como um inimigo qualquer, a poesia trágica nos desafia a pensar a atitude de algumas personagens cuja deliberação empobrece significativamente o caso, evitando que venhamos incorrer no mesmo erro[494]. De fato, reduzir nossas obrigações dentro da comunidade política a uma indisponibilidade de um *kosmos* normativo, como parece ser a visão comum tanto de Agamêmnon como de Creonte e Etéocles, assim como reduzi-las ao universo da família, como parece ser a intenção de Antígona, é muitíssimo diferente do que se tem com o amadurecimento da discussão sobre a *praxis*, iniciada por Aristóteles e completada pelos jurisconsultos romanos.

Não é de todo evidente que a emergência do direito enquanto tal advenha de um amadurecimento da discussão sobre a tragédia, mas apenas uma hipótese que aqui temos trabalhado, assim como não é de todo necessário que desse desejo de superação um projeto autônomo do direito viesse à lume. Todavia, a pretensão de *humanitas* que emerge dos romanos representa uma viragem em tudo isso, na medida em que o pensamento prático abandona aquela perspectiva especulativo-filosófica oriunda da filosofia grega como um todo e se assume como *responsa* a uma controvérsia-caso como deu de surgir no labor do jurisconsulto. E por qual motivo? Pelo fato de que uma *Isolierung* aqui em causa é uma continuação daquele debate sobre a vida em comum, mas com um passo à frente

---

[492] LINHARES, 2013, p. 134.

[493] Para uma rica exploração da emergência do direito enquanto *praxis*, assim como das exigências de recuperação do seu sentido – se não já mesmo para uma reflexão sobre a possibilidade hoje dessa refundação –, na perspectiva que o jurisprudencialismo de Castanheira Neves defende, ver LINHARES, *op. cit.*, p. 169 *et seq*.

[494] NUSSBAUM, 2001b, p. 51 *et seq*.

daquela especificação da *phronesis* que o livro VI da *Ética a Nicômaco* ofereceu: especifica com maior rigor ainda a procura da justiça, porque circunscreve essa questão num debate interno ou circular, tal como Linhares acentua[495].

O holismo prático que a tragédia e outras abordagens filosófico-jurídicas ofereciam deu lugar a uma prática diferenciadora, a "um *mundo* de acções e decisões *inconfundível*"[496]. O contexto criado por uma experiência desse tipo é, como disse Castanheira Neves, de uma experiência jurídica enquanto tal e cuja síntese configuraria o pensamento jurídico:

- **a)** com o isolamento da reflexão jurídica de outras reflexões do mundo prático (ética, política, econômica etc.);
- **b)** com uma natureza problemático-jurídica;
- **c)** com a assimilação, pelo direito, de titularidades jurídicas (*iura*, *res*, *actiones*) que têm no *respondere* social o seu contexto;
- **d)** com uma intencionalidade prática que agora é prático-normativa e se assume com a fórmula da justiça de Cícero em *suum cuique tribuere*;
- **e)** com o *logos* ou a concepção da racionalidade que é agora de natureza jurídico-prudencial[497].

Trata-se, nesse caso, como disse Linhares, de um "exercício determinante de relativização-comparação de sujeitos *iguais* e *responsáveis*"[498], cujas expectativas de justiça a serem estabilizadas são tratadas como "controvérsias-casos", "num processo (permanente) de *correção*-especificação da *ordem material* pressuposta (capaz de tratar esta como *jus*, o justo compreensível nas manifestações concretas do ser)"[499].

O projeto civilizacional do direito, parece difícil não reconhecer aqui, está de fato comprometido com um modo de vida – é ele próprio uma forma de vida, como o jurisprudencialismo de Castanheira Neves sugerirá[500] – que assegure à humanidade uma vida melhor para se viver. Uma vida humana melhor, aliás, não era o que Celso disse estar à procura[501]? Isso, pelo que parece, é apenas o

---

[495] LINHARES, 2013, p. 155.

[496] *Ibid.*, p. 139.

[497] NEVES, 2008e, p. 112 *et seq*.

[498] LINHARES, *op. cit.*, p. 140.

[499] *Ibid.*, p. 140.

[500] Nesse sentido, ver *Ibid.*, p. 170.

[501] "Com base neste direito Celso nos denomina sacerdotes: pois cultuamos a justiça e professamos o conhecimento do bom e do justo, separando o justo do iníquo, discernindo o lícito do ilícito,

fechar de um ciclo onde o direito encontrou uma morada específica, já que, naquele *ethos* humano em que estava integrado, a esperança de superar a humilhação do Destino há muito estava instalada. Como disse Kitto, a vocação dos gregos para enxergar o mundo com as lentes do trágico nunca os levou a considerar a vida algo sem importância, e tudo o que dizia respeito a ela lhes era visto com profundo interesse[502].

De fato, diz esse autor sobre a compreensão do homem que os gregos possuíam, a vida vale a pena ser vivida[503], e seria possível falar até de certo intelectualismo homérico, quando um cenário onde a vida humana deve ser vivida nos é mostrado, fazendo-nos perceber que as ações têm as suas consequências e, quando são mal pensadas, terão maus resultados[504]. A civilização helênica estava tão longe de aceitar que seria apenas um brinquedo na mão dos deuses que sempre tinha que lembrar a si própria que não era um deus. Comparada com as culturas hebraica e indiana, diz o autor citado, não há nada de pessimismo nos gregos, mas apenas uma tensão permanente entre o gosto pela vida e a certeza de que ela lhes é adversa; em outras palavras, há apenas uma certeza: "o que mais vale a pena possuir, pode, muitas vezes, ser obtido somente com risco da própria vida"[505].

Se do que dissemos sobre a possibilidade de a emergência do direito ser uma resposta à arbitrariedade da Fortuna não se pode concluir que a sua autonomia fosse algo de necessário, outra conclusão parece possível: a de que com Aristóteles, em sua *Política*[506], e com Vico, em seus *Princípios de uma ciência nova*[507], aprendemos que a vulnerabilidade humana é a causa de edificarmos a Cidade e as suas

---

desejando que os homens bons se façam não só pelo medo das penas mas também pela motivação dos prêmios, aspirando não à simulada filosofia, se não me engano, mas à verdadeira". JUSTINIANO. *Digesto de Justiniano*: liber primus. Tradução Hélcio Maciel França Madeira. 3. ed. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais; São Paulo: UNIFIEO, 2002, 1.1.1.1.

502 KITTO, Humphrey Davis Findley. *Os gregos*. Tradução José Manuel Coutinho e Castro. 3. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1990c. p. 98 *et seq*.

503 "Que a vida é um vale de lágrimas, no qual nada interessa grandemente, era uma ideia que muito poucos Gregos tinham. Conservavam o mais vivo apetite pela actividade de todas as espécies – física, mental e emocional; um deleite sem fim em fazer as coisas e em ver como se faziam. Quase todas as páginas de HOMERO são testemunhas disto. A influência oculta da tragédia não é, seguramente, devida a qualquer noção de que a vida não vale a pena ser vivida; era um sentimento do trágico, não da melancolia". *Ibid.*, p. 99.

504 *Ibid.*, p. 100 *et seq*.

505 *Ibid.*, p. 102.

506 ARISTÓTELES, 1951, 1252a, assim como 1253a.

507 VICO, 1979, p. 152.

instituições. E não é só, pois outra conclusão também parece ser possível a partir da primeira: a de que os poetas e os filósofos não foram apenas testemunhas das aflições humanas diante da fragilidade de nossas vidas, mas se tornaram também testemunhas de uma concepção particular da vida boa que se cumpriria, apenas mediante certo domínio dessa contingência de nossas vidas. Como sugere o filósofo italiano, os romanos teriam se antecipado a todos os outros povos na forma exitosa como instituíram a *res publica*, a justiça e outras indústrias humanas, tudo "a fim de que o acaso ou o destino ali não reinasse"[508].

De resto, não bastou a esses poetas e filósofos testemunharem a humilhação humana diante do vulto enganoso da Fortuna, tal como Boécio inicialmente estava tentado a testemunhar, mas importava, sobretudo, procurar refúgio e amparo contra a sua crueldade e surpresa, como logo se deu conta[509]. Todavia, se o legado romano se nos impõe como uma narrativa exitosa sobre a vida em comum, isso não nos exime de perguntar se a sua pretensão de universalidade, assim como os recursos que mobiliza, subsiste aos desafios que são hoje colocados por outras narrativas do direito. Por outras palavras, parece aqui de uma grande serventia investigar se a *Isolierung* dos romanos não é apenas um *exemplum* valoroso, entre outros, desse esforço humano comum de se furtar ao Destino, de impedir a humilhante derrota que este, por vezes, impõe a todos nós. Esse esforço de reconstituição de certa memória do direito nos coloca o desafio seguinte de outra narrativa, agora parece que a nos fazer um diferente apelo pela justiça.

---

[508] VICO, 1979, p. 179.

[509] BOÉCIO. *A consolação da filosofia*. Tradução William Li. São Paulo: Martins Fontes, 2012. I.1-I.7.

A dimensão da tragédia e o "pormenor" do direito nas narrativas do sertão: um olhar sobre o testemunho exemplar de *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, e de *Os sertões*, de Euclides da Cunha

Nascer, todo mundo nasce;
Morrer, todo mundo morre...
Mas, entre a vida e a morte,
Muito incidente ocorre:
Um chega por mero acaso,
P'ra outro a gente concorre[1].

A humilhação diante da Sorte parece também fundamentar a razão prática do sertanejo, pois a sua experiência de vida, em grande parte, é uma luta inglória contra a vicissitude do sertão[2]. A sua compreensão, entretanto, não terá que coincidir com a concepção da *Tyche* greco-romana, o que também se deve dizer dos reflexos que ela exerce sobre a justiça. Com efeito, se o pensamento clássico não se desvencilha inteiramente de uma dimensão religiosa da Fortuna, não é menos

---

1 MONTEIRO, Manoel. *O preço da soberba ou A mãe desnaturada*. Fortaleza: Tupynanquim, 2002. p. 2.

2 Na narrativa de Riobaldo, a imagem mais "clara" que se tem do sertão é a do insondável, do imprevisível, do traiçoeiro: "O senhor não creia na quietação do ar. Porque o sertão se sabe só por alto. Mas, ou ele ajuda, com enorme poder, ou é traiçoeiro muito desastroso". ROSA, 2006, p. 532. A temática da hostilidade do sertão para com o sertanejo, por outro lado, é uma recorrente nas narrativas dos seus poetas, como se vê deste verso referente ao sertão do Nordeste: "É submetido o homem/A duro e celeste teste;/Somente depois que passa,/Naquele teste celeste/Reúne credenciais,/Para nascer no Nordeste". SILVA, Gonçalo Ferreira da. *Antonio Silvino*: a justiça acima da lei. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Literatura de Cordel, 2006. p. 1. A propósito do papel que a experiência de vida do sertanejo e a adversidade do meio exercem na modelação do seu caráter, na constituição dos *mores* e da forma de vida que assume, ver CUNHA, 2006, p. 151 *et seq*.

verdade que aqui isso também venha ocorrer, só que com a assimilação cristã da cultura e com outras aquisições culturais próprias do sertão. O testemunho de Riobaldo parece apontar nessa direção. De fato, não é verdade que, entretido nas suas reflexões, aquele jagunço procura pelo sentido de sua vida, descobrindo, ao fim, que suas ações foram um sem sentido que ele não podia evitar? "Em desde aquele tempo, eu já achava que a vida da gente vai em êrros, como um relato sem pés nem cabeça, por falta de sisudez e alegria. Vida devia de ser como na sala do teatro, cada um inteiro fazendo com forte gosto seu papel, desempenho"[3].

Ocorre que, algumas vezes, o relato da sua Sina se confunde com os próprios relatos que Riobaldo faz do Cujo[4], e em outras se confundirá ainda com o testemunho que nos dá do sertão, da doideira que ele é e da imprevisibilidade que existe nele[5]. A sabedoria de João Lafaiete, cujo registro Patativa do Assaré faz no seu verso, estabelece uma ligação entre o Diabo e o Acaso: como entender, afinal, tantas coisas estranhas de que o próprio narrador diz ser vítima[6]? O diálogo entre Maneco Faustino e Pedro Malagueta, retratado por Mota, aponta a doideira do mundo como obra do Diabo, entre outros motivos, por chover no Ceará em agosto, assim como por suas três filhas casadas não terem nenhum filho ao passo que a solteira lhe dá um neto todo ano[7]. Uma compreensão religiosa específica do Destino humano é de outro modo testemunhada pela dupla caipira Goiano e Paranaense, dizendo que é Deus o autor da Sina de cada um, sendo capaz de fazer e desfazer o que já está feito[8]. Essa associação da Sorte com a própria sabedoria de Deus encontramos também em Riobaldo, o qual, depois de perguntar pelas razões de tudo o que se deu para ele reencontrar Diadorim aquela noite, diz que "O que Deus sabe, Deus sabe"[9].

Mas a compreensão religiosa do Destino não abarca todas as adversidades do sertão. A imagem do vaqueiro Damião, descrita na tragicomédia de um cordel do Nordeste, indica outra coisa: primeiro ele está deitado sobre a pedra esperando uma rês cuja vinda à aguada é de todo muito incerta, depois está sendo

---

3 ROSA, 2006, p. 244.

4 As passagens mais exemplares dessa associação estão em *Ibid.*, p. 11, 235, 288 e 301.

5 Sobre a ideia de Acaso nas forças naturais do sertão, ver *Ibid.*, p. 156 e 263.

6 ASSARÉ, Patativa. *Diabo a cete*. Assaré: Fundação Memorial Patativa do Assaré, [20--]. *passim*.

7 MOTA, 2002b, p. 139-140.

8 A VOZ do cantador. Intérpretes: Goiano e Paranaense. Composição de Goiano. *In:* GOIANO e Paranaense. Intérpretes: Goiano e Paranaense. São Paulo: Warner Music, 1996. 1 CD.

9 ROSA, *op. cit.*, p. 142.

carregado vivo pela onça e sendo entregue aos filhotes, e por último está amarrando o chocalho na cauda da mãe enquanto esta admira a lua[10]. Tudo a apontar para uma representação meio encantada da natureza e, consequentemente, para uma vinculação da Sorte com a arbitrariedade do sertão. A Desgraça que o dono da Besta Ruana conheceu quando sua mula caiu na pirambeira, chegando ao fim do caminho de suas glórias e proezas[11], também é uma representação do Destino naquelas forças naturais que constituem o imaginário do sertão.

Há, em tudo que se disse antes, uma representação muito específica do Destino humano, associada com as dimensões da cultura que floresceu no ambiente do sertão com o intuito de sobreviver à adversidade ali existente. E se assim é acerca da compreensão sertaneja da Sina humana, a vida prática que ela sugere não parece ter que pagar, pelo menos nos termos do estudo anterior sobre o pensamento clássico, algum tributo ao direito. A invocação de um verso da narrativa do *Irmão do Ferreirinha* alimenta essa suspeita:

> Quando vi o redumão
> Reconheci sem demora
> Saltei em pelo no bicho
> Com fé em Nossa Senhora
> O potro caiu três vez
> Sangrando na minha espora
> Deu o derradeiro pulo
> No prazo de meia hora[12].

A curta resposta do peão, pronunciada no último verso, não carece de continuação, visto que ela satisfaz a exigência do auditório. A morte trágica de Ferreirinha, narrada em outra moda que veio a público antes[13], reclama que seja feita "justiça" à família que o perdeu. Os apelos à justiça desafiam o irmão de Ferreirinha a domar o redomão, e ainda de troco ganhar o prêmio para a

---

10 SILVA, Minelvino Francisco. *História do vaqueiro Damião*. São Paulo: Luzeiro, 1980. p. 8 *et seq.*

11 TONICO E TINOCO, 1949.

12 IRMÃO do Ferreirinha. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Pinheirinho e Geraldo Galdino. *In:* BOI soberano. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada/ Chantecler, 1966. 1 LP.

13 FERREIRINHA. Composição de Carreirinho. Intérpretes: Zé Carreiro e Carreirinho. *In:* ZÉ CARREIRO e Carreirinho. Intérpretes: Zé Carreiro e Carreirinho. São Paulo: Continental, 1950. 1 78RPM.

campa do falecido. A humilhação pública do cavalo é aqui indispensável para a família. A entrada de Pardinho, uma cidade interiorana do estado de São Paulo, dispõe de uma estátua em homenagem ao peão lendário, Ferreirinha, cuja história por inúmeras vezes inspirou a imaginação dos poetas[14]. Mas em que domínio nos encontramos quando o termo "justiça" é aqui empregado? Que préstimos teriam as instituições jurídicas às quais comumentemente nos dirigimos? Quais as excelências humanas que aqui são necessárias, para que a justiça se realize? No mínimo essas questões, na medida em que reconhecem uma experiência cultural importante de um povo, colocam muitas dificuldades para uma compreensão secular da razão prática dos juristas. Suspeita-se que um *continuum* de virtudes seja indispensável, considerando os desafios práticos que as vicissitudes do sertão vão colocar ao sertanejo, na implementação da sua vida feliz.

Se das narrativas do sertão pudermos reconhecer um *corpus* normativo específico, com as exigências práticas que dele são decorrentes, poder-se-ia encontrar ali uma abertura para outras compreensões do mundo e da vida boa humana? Seria possível encontrar algum indício de universalidade e comparação? Chegaria a ter uma natureza jurídica como a tradição romana do direito oferece de sua concepção do mundo prático, como vimos na primeira parte deste livro? Uma teoria aqui sobre o *ethos* sertanejo, sobre os *mores* ou práticas que consagram uma específica visão do mundo ou da vida humana feliz, reclamaria também uma teoria da hospitalidade? Com efeito, o testemunho dos nossos poetas parece sinalizar para uma hospitalidade sertaneja, como em *Casa de caboclo*[15], em que Liu e Léu desvelam um pouco do que é a verdadeira alma sertaneja. Se essa moda não diz tudo acerca dos costumes mais autênticos do Brasil interiorano, o pouco que mostra é suficiente para iniciarmos uma reflexão sobre a visita.

---

[14] São algumas das reinvenções da narrativa de Ferreirinha as seguintes: COMPANHEIRO do Ferreirinha. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Pinheirinho e Germano Galdino. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Continental, 1956. 1 78RPM; ALMA do Ferreirinha. Intérprete: Zilo e Zalo. Composição de Jeca Mineiro e Zilo. *In:* ZILO e Zalo Intérprete: Zilo e Zalo. São Paulo: Caboclo/Continental, 1972. 1 LP; FERREIRINHA na viola. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de João G. do Carmo e José Russo. *In:* A VIOLA no teatro. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1980. 1 LP; Zé Carreiro e Carreirinho, 1959; AS ESPORAS do Ferreirinha. Intérpretes: Pedro Bento e Zé da Estrada. Composição de Pedro Bento e João Amaral. *In:* VIOLAS. Intérpretes: Pedro Bento e Zé da Estrada. São Paulo: Caboclo/Continental, 1978. 1 LP; Turino e Tambaú, 1959.

[15] CASA de caboclo. Intérpretes: Liu e Léu. *In:* LIU e Léu. Composição de Nonô Basílio. *In:* LIU e Léu. Intérpretes: Liu e Léu. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1978. 1 LP.

Não se pode negar, entretanto, que Riobaldo mostra um pouco de dificuldade para lidar com a pessoa do estrangeiro, tal como se vê naquela interpretação que faz dos gestos dos catrumanos, os homens que guardavam a estrada de acesso à cidade contaminada pelo "mal da bexiga": para ele os estrangeiros pareciam como quem estava realizando um feitiço[16]. De outro modo, essa dificuldade reaparece novamente quando tenta justificar sua desconfiança nos catrumanos, quando se apoia num velho ensinamento de que não devemos nos misturar com pessoas que são muito diferentes de nós[17]. Mas será que essa resistência não decorre da circunstância da guerra? É provável, não correspondendo à habitualidade do sertanejo, mesmo porque também é fato que Riobaldo testemunha a hospitalidade recebida nos lugares por onde andou[18]. Não é verdade que os jagunços foram bem recebidos na casa de Seo Ornelas, o qual durante o jantar convidou o chefe para sentar-se à cabeceira da mesa, uma honra, como é sabido, para qualquer convidado numa cerimônia dessa natureza? E Riobaldo, em contrapartida, não proibiu qualquer desrespeito com as mulheres por parte de seus homens, sendo certo que reprimiu, inclusive, o seu interesse pessoal pela neta do anfitrião[19]? Além do mais, naquele combate com os Hermógenes, o inimigo vai ao grupo de Riobaldo pedir trégua, motivados pelo fato de que ambos são caçados pela polícia; na ocasião, Zé Bebelo ensina aos jagunços que qualquer solenidade de embaixada deve ser respeitada[20].

Ocorre que o episódio de Canudos, do alto das controvérsias que as narrativas podem suscitar, recomenda um pouco mais de cautela nessas conclusões. E por vários motivos. Com efeito, os narradores orais dizem, os cancioneiros do sertão insistem e a História confirma – e Euclides da Cunha é o narrador-testemunha mais eloquente – que, no final do século XIX, o Brasil experimentou o drama de um episódio muito peculiar, o do confronto entre duas visões distintas sobre o mundo: por um lado, a da cultura citadina e republicana dos oficiais do Exército e, por outro, a da cultura rural, religiosa e sebastianista do Conselheiro e seus seguidores. Após uma série de expedições a Canudos, sob a justificativa de que sobreviviam ali alguns ideais monarquistas, a cidade foi dizimada, mas como disse o autor de *Os sertões*, Canudos não se rendeu:

---

16 ROSA, 2006, p. 386.

17 *Ibid.*, p. 386.

18 *Ibid.*, p. 56.

19 *Ibid.*, p. 452 *et seq*.

20 *Ibid.*, p. 358.

> Canudos não se rendeu. Exemplo único em toda a história, resistiu até o esgotamento completo. Expugnado palmo a palmo, na precisão integral do termo, caiu no dia 5, ao entardecer, quando caíram os seus últimos defensores, que todos morreram. Eram quatro apenas: um velho, dois homens feitos e uma criança, na frente dos quais rugiam raivosamente cinco mil soldados[21].

A expressão "não se rendeu" não poderá passar aqui despercebida, pois mostra que o sertanejo não aceitou aquela "oferta" do estrangeiro, e este, por sua vez, manejou todo tipo de recurso para impor aos moradores a sua lei. Isso é um confronto e não um diálogo. O que se passa nesse episódio, a ponto de lançar suspeitas sobre os exemplos de que o sertanejo recebe bem o hóspede? A hospitalidade é mesmo da essência do sertão? Que condições de oferta foram feridas pelo visitante? Em que funda o "direito de visita" do sertão?

Para dar conta dessas questões, a sequência desta parte será mais ou menos a que segue. Primeiramente, tomaremos a narrativa de Riobaldo como testemunho de certa visão do mundo, aos poucos reforçada por outras dos narradores orais: a visão que parece característica de todas elas, qual seja, a de que a nossa vida não é de todo autossuficiente, daí que dependemos de fatores externos para encontrar a felicidade ou para viver uma vida conforme a virtude. Qual o motivo da escolha dessa personagem? Porque sua narrativa é muito mais que um testemunho: a suspeita de que o Cujo trama dia e noite contra nós leva o jagunço a interrogar-se sobre o sentido da sua vida, principalmente para negar que Ele existe e reconciliar-se consigo. Não admite que o Diabo lhe coloque sela, antes Riobaldo quer ser o dono da sua vontade. A narrativa, embora seja uma narração ficcionada, assimila com razoável fidelidade o sentimento do mundo do sertanejo, do mesmo modo que os poetas da oralidade assimilam.

O ponto seguinte se destina a conhecer bem o expediente que Riobaldo vai usar e o que o sertanejo faz para contornar a irracionalidade do Destino. O que leva ele a se abrir com o visitante-narratário, narrando a sua história? A experiência narrativa é de fato o caminho mais acertado para fugir da irracionalidade que foi sua vida, para apropriar-se daquela sabedoria que ele tanto inveja no seu ouvinte? A compreensão do sentido do mundo – o sertão no qual o hóspede de Riobaldo é introduzido – só se torna possível na medida em que o narrador-personagem reconstitui a sua trajetória de vida: do sertão,

[21] CUNHA, 2006, p. 597.

ele ensina enquanto narra, somente se pode sair – encontrar o seu sentido – entrando por ele adentro[22]. Que autoridade tem o narrador para invocar para si a organização da sua comunidade? Que tipo de homem ou de vida ativa o narrador quer moldar, a partir desse sentimento de que a Sina de cada um em edital já está escrita?

A narrativa de Riobaldo é a sua própria experiência de mundo, de um modo abrangente e cuja memória ele recobra para encontrar um sentido de vida, algo que acima de tudo o liberte de um tormento: o de não saber se foi responsável, na qualidade de jagunço, pelas vidas que tirou! Quer o narrador saber se foi autor de suas faltas ou se foi ele um instrumento (vítima) das artimanhas do Cramunhão. A análise daquela passagem em que fala da vida como uma narrativa incoerente é crucial para o desfecho desta segunda parte de nosso estudo: ali se supõe que não escolhemos o papel que desempenhamos vida afora, mas ao mesmo tempo nos diz que, para cada ação, existe apenas um modo de executá-la[23]; o que sugere certa responsabilidade diante do mundo, algo que se infere do fato de o jagunço se preocupar, e muito, com o acerto nas escolhas, quando busca essa ação correta[24].

Um modo de execução já estaria previamente traçado; isso por um lado exigiria um saber excelente da personagem e, por outro, a isentaria de alguma culpa. Por isso, prosseguiremos examinando como que a desconfiança de Riobaldo nas instituições encarregadas de promover a justiça, na impropriedade delas para enfrentar as exigências práticas que o seu mundo lhes impõe, leva-o a buscar o aprimoramento das suas virtudes. Em outras palavras, como que a tercialidade, própria da *praxis* jurídica, passa a ser apenas um detalhe nesse mundo prático do sertão que parece despontar diante dos nossos olhos. A hipótese aqui é a de que a virtude moral, as virtudes da produção e as virtudes prudenciais são exigíveis ao mesmo tempo da personagem, sugerindo uma específica compreensão do homem, afastada da pretensão de domar o mundo: o sertão é para, aos poucos, ser obedecido, não para ser remexido, à força[25]. A vida boa ativa da personagem se confunde, às vezes, com uma paz das nossas vidas, com certa reconciliação com Deus e com a restauração da bondade do homem. O desfecho dessa parte quer saber as reais dimensões desse holismo prático aí presente.

---

22 ROSA, 2006, p. 279.

23 *Ibid.*, p. 484.

24 *Ibid.*, p. 185.

25 *Ibid.*, p. 375.

Com a discussão da vida trágica do sertanejo, e da sua luta para minimizar os danos que suporta, põe-se a seguir a necessidade de investigar: qual o sentido da comunidade dentro dessa teoria do *ethos* sertanejo e que lugar a hospitalidade tem ali? Essa concepção da felicidade tem alguma disposição de ouvir outras concepções da vida boa? E sob quais fundamentos? Esta é a última jornada dessa parte, a qual reflete privilegiada e negativamente a partir de *Os sertões*, mas dialoga também, sempre que possível, com outras narrativas do sertão. É verdade que, a propósito de Canudos, não é possível ocuparmo-nos das discussões teóricas que a sociologia, a história, a antropologia, a política etc. colocam sobre o episódio[26]. Não é possível também ocuparmo-nos de discussões sobre o real e o imaginário nas histórias do Conselheiro, já em muito levantadas pelo romance jornalístico que citamos, assim como por muitos outros, a exemplo do que fizeram João Ubaldo Ribeiro em *Viva o povo brasileiro*[27], e Mario Vargas Llosa, em *La Guerra del Fin del Mundo*[28]. Tudo isso é um universo fabuloso e sedutor, mas alheio aos propósitos aqui perseguidos: os de investigar as possibilidades e, também, as condições de hospitalidade no sertão.

No primeiro momento deste último bloco da parte, procuraremos, dentro da própria concepção sertaneja da vida boa, os motivos para o conflito, pois parece que a "forma de vida" que o sertanejo leva, não obstante o estranhamento dos homens do Exército e do próprio Euclides da Cunha, era razoavelmente valorosa para ser defendida por eles. Esta parte deverá responder se de fato há hospitalidade no sertão e em que termos ela é colocada. A etapa seguinte será dedicada aos fundamentos que orientam a relação do sertanejo com o visitante e, desse modo, podermos saber se, caso as circunstâncias fossem outras, o desfecho de Canudos também teria sido outro. Por fim, a experiência da vizinhança, testemunhada pelo autor de *Os sertões* e por outros poetas, será aqui analisada para entendermos melhor o sentido e a organização da comunidade que tem lugar no sertão.

---

[26] Um estudo bem elaborado sobre os problemas teóricos que *Os sertões* suscita pode ser visto em REZENDE, Maria José de. Os sertões e os (des)caminhos da mudança social no Brasil. *Tempo Social*: revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 201-226, nov. 2001. p. 201-226. Com efeito, será sociológica, histórica, literária ou histórico-geográfica a narrativa euclidiana? Seria mesmo possível imputar ao autor uma orientação teórica ou ideológica ao descrever o episódio de Canudos? Como compreender a vastidão de publicações sobre o assunto? Essas e outras questões, debatidas por diferentes nomes do pensamento brasileiro, aparecem bem delineadas e bibliograficamente justificadas no estudo da autora e que pode ser consultado para efeito dessas exigências.

[27] RIBEIRO, 2007.

[28] LLOSA, 1985.

"A vida da gente andando em êrros, como um relato sem pés nem cabeça": a constatação de Riobaldo de que a vida não é como no teatro, onde cada um escolhe e desempenha com gosto o seu papel

As diferentes expressões literárias do mundo ático testemunham, de modo bastante convergente, a exposição humana ao arbítrio da *Fortuna*; ocorre, todavia, que a consciência da finitude é um patrimônio da humanidade, o que podemos testemunhar, por exemplo e de modo bastante difuso, na literatura sobre o sertão.

O testemunho do Destino e da limitação externa à vida humana feliz

A morte de João Major no chifre de um cuiabano despertou, na viúva, a preocupação com o infortúnio do filho, caso ele continuasse na profissão do seu pai[29]. Essa Sina ela prometeu mudar, mas tudo não passou de uma pretensão inútil! O seu "orgulho" foi quebrado e os horrores do Destino foram mais cruelmente suportados pela mãe por querer desafiá-lo: o seu filho não foi mesmo um peão, mas também não foi doutor como ela queria quando o mandou estudar na cidade. Desviando-se do projeto "original" elaborado por Dona Inácia, ele se tornou, sim, um exímio ladrão de gado! A felicidade que ela esperava para o filho simplesmente escapou ao seu controle.

O causo que essa música conta é um clássico sertanejo que retrata as alarmantes constatações de Riobaldo: as de que a vida do homem parece com uma narração desordenada, em que nem mesmo podemos escolher o papel que representamos[30]. O relato parece testemunhar, de modo exemplar, a dimensão trágica das narrativas do sertão, dando conta da maneira como o sertanejo enxerga o sertão, assim como o seu lugar dentro dessa "ordem" do mundo. Se a felicidade não está de tudo em nossas mãos, também as nossas faltas não são de todo imperdoáveis, pois como disse o cordelista sobre Silvino se tornar um cangaceiro, mesmo tendo uma opinião negativa sobre o cangaço, foram as perversidades praticadas contra sua família que fizeram dele um justiceiro[31]. Essa opinião é comungada

---

[29] LADRÃO de gado. Intérpretes: Liu e Léu. Composição de Teddy Vieira e Nelson Gomes. *In:* Nosso Rancho Intérpretes: Liu e Léu. São Paulo: Caboclo, 1962. 1 78RPM.

[30] ROSA, 2006, p. 244.

[31] SILVA, 2006, p. 9 *et seq*.

com outro narrador[32], a propósito de Lampião, o mais lendário entre todos os justiceiros do Nordeste. E não é esta, afinal, a ponta da meada que ao fim se tem da fala de Riobaldo?

O relato-confissão de Riobaldo parece não mostrar qualquer sentimento de culpa diante dos seus feitos de jagunço. Interpreta a circunstância vivida, a de matar ou morrer, como algo que lhe era inevitável: isso era coisa que não se pensava, ia indo. Tudo não é Sina?[33] É verdade que o agente se mostra às vezes perturbado com o fato de não saber verdadeiramente quem desencadeava nele o desejo de praticar aquelas ações. Fica, às vezes, em dúvida se de fato ele era a causa eficiente dos seus atos ou se era simplesmente um brinquedo com o qual o Diabo se divertia; mas sempre que tem de responder sobre a sua culpa, ele se recusa a assumi-la. O que reafirma a todo instante é que as suas ações aconteceram do modo como já estavam escritas, e é assim mesmo que interpreta a própria circunstância de ter sido aclamado chefe pelos seus companheiros[34].

É certo que Riobaldo tem a sua própria compreensão da Sorte, diferente da maneira como esta vem testemunhada nas narrativas da parte anterior, sendo certo que, às vezes, a identifica com o próprio Diabo[35]. Até o reencontro dele com Diadorim – o episódio que determina a impensada, imediata e irrecusável adesão à causa dos jagunços – é descrito por ele como obra e graça do mais inexplicável Acaso[36]. A partir de então, tudo mais lhe é indiferente, ao que ele mesmo diz, o jagunço não esmorece com nada, tudo lhe é igual, pois a vida desde sempre já se encontra assentada[37]. Sem possibilidades de resposta:

> Ao que, digo ao senhor, pergunto: em sua vida é assim? Na minha, agora é que vejo, as coisas importantes, todas, em caso curto de acaso foi que se conseguiram – pelo pulo fino de sem ver se dar – a sorte momenteira, por cabelo por um fio, um clim de clina de cavalo. Ah, e se não fosse, cada acaso, não tivesse sido, qual é então que teria sido o meu destino seguinte? Coisa vã, que não comporta respostas[38].

---

32 SOUSA, Gilson de. *Sertão sem lei*. Juazeiro do Norte: [*s. n.*], [19--?]. p. 6 *et seq*.

33 ROSA, 2006, p. 204.

34 *Ibid.*, p. 437.

35 *Ibid.*, p. 11, 235, 288 e 301.

36 *Ibid.*, p. 138 e 142.

37 *Ibid.*, p. 56.

38 *Ibid.*, p. 126.

O testemunho desses eventos representa para Riobaldo um modo próprio de pensar a vida, não como um *kosmos* de ordenação tranquila ou como um *logos* facilmente acessível. O mundo dele é, pela própria natureza, todo doido: gente nascendo, crescendo, casando, querendo emprego, saúde, riqueza, prestígio etc. Esse remexer todo tem um nome: o Diabo, ele cujas maquinações tornam o mundo uma doideira só[39]. Isso tudo é o contrário de Deus: as pessoas gostam de mexer em tudo, de mudar o nome das coisas etc., enquanto Ele é um simples definitivo[40]. O "mundo velho" mudou tanto que já está entrando areia! É o que dizem os violeiros Tião Carreiro e Pardinho: igrejas estão vazias, grande pisa nos pequenos, pobre não ganha demanda, rico não vai para a cadeia, fica rico quem tapeia etc.[41] Fazem assim um apelo para que Deus volte à terra, e tal como Riobaldo, quando este lembra uma frase de Zé Bebelo[42] e faz a Deus uma advertência: que venha prevenido, trazendo chicote e correia! O sertão está se movendo sempre, mesmo sem a gente ver: "é que nem braços de balança, para enormes efeitos de leves pesos..."[43].

Mas isso ainda não é tudo: a própria natureza humana muitas vezes labora em um sem-razão só, no seu estado de travessia para negar o Diabo, de consertar a doideira do mundo. "Travessia", aliás, é a última palavra que Riobaldo utiliza em seu monólogo e com isso encerra a sua narrativa[44], parece que querendo se expor e ao mesmo tempo narrar, sem nenhuma máscara, a condição de fragilidade que nos é própria. E não será esse um modo próprio de o sertanejo pensar, aqui apenas representado pela personagem Riobaldo? É o que parece: igualmente a ele, outros narradores do sertão irão dizer que, por mais que não queiramos, por mais que resistamos a essa humilhação, fica ainda um registro de fraqueza diante do mundo, diante da natureza que nos circunda e nos assombra[45].

---

39 ROSA, 2006, p. 235.

40 *Ibid.*, p. 42.

41 MUNDO velho. Intérprete: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Lourival dos Santos e Tião Carreiro *In:* NAVALHA na carne. Intérprete: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Sertanejo/ Chantecler, 1982. 1 LP.

42 A expressão de Riobaldo, literalmente, é: "Deus mesmo, quando vier, que venha armado!". ROSA, 2006, p. 19.

43 *Ibid.*, p. 517.

44 *Ibid.*, p. 608.

45 No mesmo sentido que aqui vai posto, vejamos que enquanto Teixeirinha narra a valentia do seu compadre ao desafiar a cobra que nenhum pescador antes ousara desafiar (COBRA sucuri. Intérprete: Teixeirinha. Composição de Gildo dos Santos. *In:* TEIXEIRINHA. Intérprete:

A nossa humanidade é frágil o bastante a ponto de os nossos poetas nos assemelharem muitas vezes aos próprios animais, às plantas e ao pó da terra, atribuindo-nos igual Destino, tal como Tonico e Tinoco em sua *Destinos iguais*, Rolando Boldrin em sua *Folha seca* e Duo Glacial em sua *Poeira*[46]. Como se pode ver do primeiro texto, o compositor testemunha as juras de um casal feliz de canários, trocando promessas de nunca se separarem, o que foi brutalmente interrompido por um gavião que passou o bico e levou embora a canarinha. Que lição o poeta tira disso? Diz que a ação traiçoeira daquela ave é como a de uma pessoa que age de emboscada e, também, que a reação do canário perseguindo o malfeitor é movida pelo mesmo sentimento humano de raiva e de desespero. E mais: como nós, o canário sofre com a impotência, face ao que acontece. E a comparação continua: o retorno e o gorjeio do canário são para o compositor um chorar seu infortúnio, a mesma lágrima dele ao lembrar a sua igual condição de ter sido separado da pessoa que quer bem e por motivos externos à sua vontade.

O sentimento do autor, expresso nos versos finais da canção, não parece deixar dúvida da semelhança estabelecida entre a vulnerabilidade do homem e a fatalidade dos animais: "Chorei pois tive saudade/Daquela felicidade/Que o Destino me roubou/O meu viver solitário/É tal e qual desse canário/Que perdeu

---

Teixeirinha. São Paulo: Chantecler, p1963. 1 LP), Zé Carreiro e Carreirinho respondem com outra história, relatando a sua desventura na tentativa de fazer o mesmo: "A cobra quando viu nóis de braba ficava em pé [...] Eu chamei por todo santo/Por São Bento e São José [...] Abandonemo a canôa e amoitemo no sapé [...] Nunca mais nóis dois voltemo/Pra pescar no Itararé". SUCURI. Intérpretes: Zé Carreiro e Carreirinho. Composição de Ado Benatti e Zé Carreiro. *In:* ZÉ CARREIRO e Carreirinho. Intérpretes: Zé Carreiro e Carreirinho. São Paulo: Continental, 1951. 1 78RPM.

[46] DESTINOS iguais. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Ariovaldo Pires e Laureano. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Continental, 1947. 1 78RPM; FOLHA seca. Intérprete: Rolando Boldrin. Composição de José Fortuna. *In:* CAIPIRA. Intérprete: Rolando Boldrin. São Paulo: RGE, 1981. 1 LP; POEIRA. Intérpretes: Duo Glacial. Composição de Luíz Bonan e Serafim Colombo Gomes. *In:* DUO Glacial. Intérpretes: Duo Glacial. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1967. 1 LP. Nesse sentido da comparação entre a vida humana e a vida dos animais, ver também *Boi de carro*, onde o carreiro compara sua vida com a do boi velho, sofrendo o desprezo do homem com a perda da sua força. BOI de carro. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Tonico e Anacleto Rosa Jr. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Continental, 1951. 1 78RPM. No sentido da comparação entre os animais e as plantas, ver também: ESTEIO de aroeira. Intérpretes: Zé Fortuna e Pitangueira. Composição de José Fortuna. *In:* ZÉ FORTUNA e Pitangueira. Intérpretes: Zé Fortuna e Pitangueira. Rio de Janeiro: Tropicana/CBS, 1970. 1 LP. Acrescente-se a isso Jorge Luiz e Fernando, a propósito da partilha de esperanças e frustrações que os volteios da vida impõem, em seu curso lento e inexorável, tanto ao rio como ao homem. RIOZINHO. Intérpretes: Jorge Luiz e Fernando. Composição de Carlos César e José Fortuna. *In:* JORGE Luiz e Fernando. São Paulo: Copacabana, 1980. 1 LP.

o seu amor". Mas essa fragilidade ocorre, também, em relação às plantas, visto que o segundo texto mostra que o Destino humano é igual ao da folha seca: ela nasce lá no mato verdejante, mas um dia cai do ramo, o vento leva, cai no rio que corre, segue sem parar... Arrastando a folha seca para o mar, como se dá com o narrador, arrastado pela vida sem conter a dor de um amor que outrora lhe floresceu. O padecimento do amor leva o poeta a concluir: "Eu pertenço à natureza como as fôia do sertão". A vida humana feliz é fugaz como a flor que numa noite perde todo o seu viço, como outro poeta reforça:

> Passa-se a noite
> Vem o sol ardente e bruto
> Morre a flor e nasce o fruto
> No lugar de cada flor
> Passa-se o tempo em que a vida é todo encanto
> Morre o amor e nasce o pranto
> Fruto amargo de uma dor[47].

Tudo que se faz e que se vive será ao fim do caminho reduzido à poeira do chão que pisamos, tal como o terceiro texto acentua. De fato, a Sorte às vezes nos sorri e às vezes nos dá as costas, por isso é que corre no sertão um dizer, atribuído aos mais velhos, mostrando que "Dia de muito é véspera de pouco", ou que "A boa vida mora em prato raso"[48]. O alcance da felicidade nem sempre pode ocorrer[49] e, quando ocorre, ainda que sejamos excelentes, sua plenitude

---

47 FLOR do cafezal. Intérpretes: Cascatinha e Inhana. Composição de Luiz Carlos Paraná. *In:* 25 ANOS de amor. Intérpretes: Cascatinha e Inhana. São Paulo: RCA Victor, 1967. 1 LP.

48 Trata-se aqui, como disse Cascudo, de "exemplos sacros" ou "reparos dos antepassados" que são comuns a toda cultura. CASCUDO, 1984, p. 15. O "ditado", ou simplesmente o "dizer", como habitualmente se diz no sertão, é um recurso pedagógico poderosíssimo e que, para o reforço de sua autoridade, costuma ser atribuído aos mais velhos. Um catálogo deles pode ser visto em: DITADO sertanejo. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Carreirinho e Guimarães de Farias. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho São Paulo: Chantecler, 1967. 1 LP; LACERDA, José M. *Adágios em poesia*. Santa Luzia: Secretaria da Educação e Cultura, [19--?]a; MOTA, 2002c, p. 235-255.

49 Nesse sentido, ver, da copiosa obra de Galeno sobre a poesia popular, aquela referida à Desgraça e à tentativa de dela nos furtarmos, cujo refrão do canto vai mesmo nessa direção: "Você me diz: – Vamos, vamos.../Para onde havemos de ir?/Quem nasceu para a desgraça,/Para onde há de fugir?". GALENO, 1978, p. 320-322. Ver também SINA de violeiro. Intérpretes: Renato Teixeira. Composição de Renato Teixeira. *In:* AMORA. Intérpretes: Renato Teixeira. São Paulo: RCA Victor, 1979. 1 LP; A ROSA e a formiga. Intérpretes: Cascatinha e Inhana. Composição de Heitor de Barros. *In:* CASCATINHA e Inhana. Intérpretes: Cascatinha e Inhana Rio de Janeiro: Todamérica, 1958. 1 78RPM.

pode não vir junto[50]. Não podemos, ainda, conservar essa felicidade por muito tempo[51]. O momento em que Riobaldo vê Diadorim executar a tão esperada justiça, matando Hermógenes e vingando a morte de Joca Ramiro, é o mesmo da frustração de não consumar a paz e a amizade entre os dois: Diadorim também sucumbe frente ao punhal do inimigo[52]! E mais ainda: é o mesmo momento que os seus dois homens, mandados ao encontro da moça que se supunha ser Otacília vindo ao seu encontro, regressam dizendo que não se tratava da sua noiva. Deu-se conta, nesse momento, de que o mundo tinha muita gente, muita vida para a discórdia[53]! "Há quem traga na sua essência a Sina de injustiçado"[54], dirão os cordelistas sobre a Sorte de Maribela. Com isso, o mundo de Riobaldo não tem nada de certo, de previsível: a incerteza é a própria certeza do sertão[55], que nunca se mostra quando é procurado, e aparece, de repente, quando não se espera[56]. O mundo é à revelia, diz, rememorando o ensinamento de Zé Bebelo, seu antigo aluno e depois mestre dos gerais[57].

---

50 "[...] Pai João/Na Fazenda dos Coqueiros/Foi destemido carreiro/Querido do seu patrão/Sua boiada/O Xibante e o Brioso/Nos morro mais perigoso/Arrastava o carretão./Numa tarde/Pai João... não esperava/Que a morte lhe rondava/Lá na curva do areião/E numa queda/Embaixo do carro caiu/Do mundo se despediu/Preto velho... Pai João [...]". PAI João. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Zé Carreiro e Tião Carreiro. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Warner Music Brasil, 1994. 2 CDs, v. 2. Ainda nesse sentido, conferir, dos mesmos violeiros, o relato da morte de um carreiro excelente, mas que morreu antes de ver seus filhos crescerem (A MORTE do carreiro. Intérpretes: Zé Carreiro e Carreirinho. Composição de Zé Carreiro e Carreirinho. *In:* ZÉ CARREIRO e carreirinho. Intérpretes: Zé Carreiro e Carreirinho. São Paulo: Continental, 1951. 1 78RPM), assim como o desabafo de um repentista quando recebeu o diagnóstico de que perderia sua voz. AMÂNCIO; PEREIRA, 2004, p. 317.

51 "Porém, a vida é falível,/O tempo ligeiro passa:/Enquanto a fortuna corre,/Atrás caminha a desgraça/É quando a felicidade/Se acaba como fumaça". LIMA, Natanael de. *O ferreiro das três idades*. São Paulo: Luzeiro, 1980. p. 9. Ver também: "– Donzela o que é a vida?/Disse ela: Um mar de torpeza/O que pode assemelhar-se/À vela que está acesa/Às vezes está tão formosa/E se apaga de surpresa". BARROS, Leandro Gomes de. *História da Donzela Teodora*. Mossoró: Queima- Bucha, 2007. p. 20.

52 ROSA, 2006, p. 564.

53 *Ibid.*, p. 597.

54 PAIXÃO; Fernando; VIANA, Antônio Klévisson. *Lágrimas de uma sentenciada ou O triunfo do amor de Maribel e Tibério*. Fortaleza: Tupynanquim, 2006. p. 2.

55 ROSA, *op. cit.*, p. 156.

56 *Ibid.*, p. 381.

57 *Ibid.*, p. 283 *et seq.*

A recusa de Riobaldo em deixar que o Diabo lhe coloque sela

A concepção de liberdade, encontrada nos poetas do sertão, requer uma especificação de sentido, uma vez que a iniciativa humana diante da Sorte, quando admitida, está condicionada a um fim bom[58]. A recusa da nossa Sina pessoal, na experiência do sertão, é exemplarmente notada em Riobaldo, uma vez que ele assimila a concepção sertaneja do mundo: Deus, Diabo, caipora, visagens etc., todos são entidades poderosíssimas que habitam o imaginário daquele homem e determinam, muitas vezes, o que faremos e o que teremos que evitar. O cosmo moral do sertão é formado, em grande parte, por narrativas consagradas na intenção de estabilizar as experiências bem-sucedidas na procura de uma vida conforme a virtude.

O testemunho de Riobaldo é particularmente forte, porque nele o Diabo incorpora o sem sentido do mundo ao qual, por vezes, somos compelidos a aceitar. O Cujo é aqui uma figura metafórica por meio da qual as coisas tortas do mundo são compreendidas e a personagem busca entender o que o sertão não lhe permite enxergar. Assim também os emboladeiros Castanha e Caju reproduzem essa visão do Diabo como o oposto de toda ordem[59]. Vale a pena observar que, na narrativa

---

[58] Se é possível fazer alguma coisa contra o que já está escrito para se cumprir, toda iniciativa deve visar um fim virtuoso; não raramente os agentes que procedem mal são apanhados mais tarde por alguma artimanha do Destino, o qual protege a vítima e pune o faltoso. Essa é a lição exemplar que o cordelista quer mostrar com a história de Clarinha. Com efeito, a falta de escrúpulos da menina manifestara desde cedo, quando seduzia os namorados das amigas, zombava do amor e desprezava os pais por causa da pobreza. Tendo se apaixonado incontrolavelmente por um rapaz pobre e dele se engravidado, jogou no lixo a criança quando esta nasceu, tudo para se casar com um moço rico. A criança foi protegida por um cão também abandonado pelo dono e que encaminhou um casal de viajantes (ricos e sem condições de ter um filho) até o local onde estava o recém-nascido. A falta de compostura da mãe levou à separação do casal e, tendo dissipado seus últimos bens, vivia moribunda na rua quando foi resgatada por um jovem rico que se apiedou do seu estado, não resistindo à morte ao reconhecer que se tratava de seu filho. Os versos finais dessa narrativa são suficientemente esclarecedores para nos mostrar a inutilidade de querer enganar a Sorte para agir perfidamente: "Marcelo ficou perdido/Ao longo das estradas.../Ninguém pode adulterar/Ordens e coordenadas:/Elas são, pelo destino,/Literalmente traçadas". MONTEIRO, 2002, p. 32.

[59] Com efeito, os autores apontam diferenças substanciais entre uma partida de futebol entre nós e uma partida no inferno entre o time de Lampião e o time de Satanás: a escalação só tem figuras tenebrosas da história do cangaço brasileiro e figuras folclóricas dos muitos causos nordestinos sobre o Diabo. Assim é que o jogo lá dura três dias, o campo e a trava têm dimensões continentais, se um jogador segurar o outro pela camisa a pena é uma surra, se alguém fizer "gol de cabeça", o juiz apita "mão", um time joga sem camisa e o outro sem calção, as crianças assistem o jogo em cima da trava, a bola pesa cem quilos e é de aço maciço, o juiz apita o jogo armado para se vingar de quem reclamar etc. Sempre ao final de cada diferença apontada, o parceiro responde com o refrão "Deus me livre d'eu ir lá". FUTEBOL no inferno. Intérpretes: Castanha e Caju.

de Riobaldo, o Demo é a figura proeminente que ativa o imaginário da personagem, não sendo fácil para ele negar a existência do Coisa-Ruim, mesmo porque seus modos são sentidos de muitos jeitos. Ele, o Tinhoso, nunca se apresenta, e o seu nome sequer deve ser pronunciado, mas sua presença, esta sim, pode ser atestada: na terra que dá mandioca boa de se comer e que de repente passa a dar mandioca brava, na feiura de ódio da cobra cascavel, no bico afiado e torto do pássaro gavião, naquelas pedras que se estiverem dentro de um poço deixa a água venenosa e imprestável para beber... O Diabo parece que ali em tudo vive adormecido[60]. Ele é um onipresente: "em cada virada de campo, e debaixo de sombra de cada árvore, está dia e noite um diabo, que não dá movimento, tomando conta"[61]. As próprias ruindades de Hermógenes são para Riobaldo o atestado de que o Diabo realmente existe: ele, o Diabo, é o louco, o inteiro, o doido completo[62].

Ora, se nas nossas ações, em grande parte, estamos condicionados externamente por assombrações, caiporas, Deus, Diabo etc., não é menos verdade que, em matéria de inteligência e escolha humana, a racionalidade é precária. Por isso é que um cordelista diz: "Cada um deve pedir/A Deus de grande potência/Que desça um foco de luz,/Da santa resplandecência,/Iluminando a estrada/Da sua fraca existência"[63]. As coisas para Riobaldo são um fora do tempo, um sempre, tormento contínuo[64]. A própria vida o que dura senão algo menos que um minuto para quem se aproxima da morte[65]? O tempo é a vida da morte, uma imperfeição[66]. Toda essa experiência mantém a personagem mergulhada em um universo próprio, de conflitos práticos e existenciais. Até a sua paixão por Diadorim obriga-o a refletir sobre a sua possibilidade de caráter e de autonomia volitiva[67].

A companhia do seu amor, aliás, é a causa que diretamente o transporta para outra vida diferente da sua, passando da simples indiferença à adesão aos jagunços, àquele remexer permanente do sertão. Desse modo, sentia como se fosse

---

Composição de José Soares. *In:* CASTANHA e Caju. Intérpretes: Castanha e Caju. São Paulo: Trama, 2003. 1 CD.

60 ROSA, 2006, p. 11.

61 *Ibid.*, p. 288.

62 *Ibid.*, p. 235.

63 PACHECO, José. *Os prantos de Cacilda e a vingança de Raul*. São Paulo: Luzeiro, [19--]. p. 1.

64 ROSA, *op. cit.*, p. 140.

65 *Ibid.*, p. 470.

66 *Ibid.*, p. 587.

67 *Ibid.*, p. 141 *et seq.*, e 193.

um feitiço, crescendo dentro dele como um latifúndio, ao ponto de recear que fosse o Diabo que tivesse lhe trocado os olhos para ver seu companheiro daquela forma. Essa companhia, mais ainda, reforça a sua crença no Destino, considerando que o próprio Diadorim era a resignação em pessoa, quando disse: o meu nome verdadeiro não é Reinaldo, mas não me pergunte os motivos, porque tenho os meus Fados, a vida não nos pertence[68].

O mundo visto dessa maneira torna-se logo pouco seguro para se ter paz. Ele não é confiável. É muito misturado... Em verdade, Riobaldo carece "que o bom seja bom e que o ruim ruim, que de um lado esteja o preto e do outro o branco, que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero os todos pastos demarcados"[69]. Mas essa é uma tarefa um tanto ingrata, às vezes, especialmente porque "Tem coisas que não são de ruindade em si, mas danam, porque é o caso de virarem, feito o que não é feito. Feito a garapa que se azeda"[70]. Coisa do Sujo? Este, se existisse seria mesmo muito esperto, de modo que não deveríamos por nem um minuto olhar na sua face de olhos fechados[71]. O Cujo cega os olhos das pessoas, para que elas não executem o mandamento da justiça[72].

Diante de tais testemunhos, o Cujo suscita em Riobaldo uma questão ontológica séria: existirá ou não o Não-Sei-Que-Diga? Será possível contratar com ele? Talvez Ele seja um instrumento por meio do qual Deus tem a única possibilidade de nos governar; ou talvez nossa maldade interior é tamanha que só nos aproximamos de Deus por meio do Diabo[73]. Não é possível vender a alma para o Sujo, ainda que queiramos fazê-lo, não há liberdade para isso, pois a alma não nos pertence[74]. Mas ele age mesmo assim? Seria o homem uma "vítima" do próprio Deus? Será que o Cramunhão – ou Acaso na visão de Riobaldo – tem tanto poder assim sobre as nossas vidas? Ele acredita que o Diabo sempre escolhe seus estilos[75]. Esta parece uma questão central da narrativa, porque a constatação é de que o Coisa-Ruim tem uma existência ética e não ontológica.

---

68 ROSA, 2006, p. 155.

69 *Ibid.*, p. 221.

70 *Ibid.*, p. 236.

71 *Ibid.*, p. 232.

72 *Ibid.*, p. 301.

73 *Ibid.*, p. 40.

74 *Ibid.*, p. 25.

75 *Ibid.*, p. 475.

A inquietação de Riobaldo com a fugacidade do sertão está no núcleo do seu conflito, uma espécie de aborrecimento com o remexer-se constantemente das coisas, visto que a personagem prefere o permanecer, a eternidade que é própria de Deus. Mas importa aqui, acima de tudo, explorar a questão filosófico-prática do seu desespero: o que pode o sertanejo fazer e de que modo ele deve se conformar com sua Sina? De fato, essa constituição moral da ideia de sertão faz com que o narrador mantenha o seu ouvinte preso ao seu discurso, mas agora para dar um passo adiante: só se pode ser bom jagunço quando não compreende bem a razão da vida[76].

Essa consciência de si faz com que o sertão da personagem seja para ele apenas uma travessia, e que ele sonhe em viajar para Januária, não pelas suas glórias pessoais, mas pela paz que floresce na cidade[77]. A cidade é para ele aquilo que o sertão não é; o sertão "é onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade [...] cada um o que quer aprova"[78]. O sertão "é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado! E bala é um pedacinhozinho de metal..."[79]. A morte de Marcelino Pampa em combate faz Riobaldo refletir mais ainda sobre a outra Sorte que teria aquele homem se tivesse nascido na cidade grande, sobre o homem de caráter que poderia ter sido[80].

O que já vimos parece indicar que a condição de impotência perante o mundo não leva nunca Riobaldo a uma situação de conformismo, mas a um desejo muito autêntico de superar sua fragilidade. O sertão é uma espera enorme[81], mas espera para a testemunha é, só pode ser compreendida, como paciência, mesmo porque "Deus é urgente sem pressa"[82]. O narrador não consegue compreender aqueles que se contentam com o nada, ou com o pouco; ainda que, na sua inocência de criança desvalida, o menino Guirigó é um exemplo daquilo que entre outros é muito comum: depois de ser resgatado da sua pobreza em Sucruiú, Tatarana lhe pergunta o que está achando de tantas belezas do mundo e ele responde que de tudo o que viu a coisa mais bonita é o punhal que o chefe leva na cinta[83]!

---

76 ROSA, 2006, p. 570.

77 *Ibid.*, p. 338.

78 *Ibid.*, p. 8.

79 *Ibid.*, p. 19.

80 *Ibid.*, p. 583.

81 *Ibid.*, p. 575.

82 *Ibid.*, p. 503.

83 *Ibid.*, p. 448.

Mas Riobaldo... este quer corrigir as injustiças praticadas pelos Hermógenes e restabelecer a paz no sertão[84].

Tudo já está assentado, é verdade, mas "Quem sabe, tudo o que já está escrito tem constante reforma – mas que a gente não sabe em que rumo está – em bem ou mal, todo-o-tempo reformando?"[85]. Isso é de fato possível, porque o sertão é dentro da gente[86] e não adianta empurrá-lo para trás, porque, de repente, ele volta a cercar a gente pelos lados[87]. É verdade que, ao ouvir um boi berrando livre, Riobaldo deseja uma existência sem o seu presente, deseja o não ter consciência das coisas do mundo, o não saber, a vida dos animais, o não sair nunca daquela paz da natureza; fica claro para ele que o que é de paz cresce por si[88]. Mas a personagem está disposta a não deixar o Diabo lhe colocar sela; este é o seu plano[89]. Ele quer ter vida própria, uma vida por ele mesmo governada[90]. "O sertão não tem janelas nem portas. E a regra é assim: ou o senhor bendito governa o sertão, ou o sertão maldito vos governa..."[91].

Tornar-se senhor de si no sertão é, antes de mais nada, colocar um freio naquele remexer desgovernado da vida. É certo que Deus está em todo lugar, Ele pensa, mas o problema é que tudo vai se mexendo o tempo inteiro: "Deus estava mesmo vislumbrante era se tudo esbarrasse, por uma vez"[92]. Essa intervenção coincide com a recusa do poder do Demo sobre o sertão: "É preciso negar o que o 'Que-Diga' existe"[93]. Isso reclama certa visão e certa arte do poder: no julgamento de Zé Bebelo, Riobaldo tinha deixado transparecer sua vontade rara de poder, para comandar em nome da justiça e para pôr um fim naquela ladinagem do Cão[94]. Isso por um lado é ficar quieto e ter mais coragem[95], é saber

---

84 ROSA, 2006, p. 544.

85 *Ibid.*, p. 542.

86 *Ibid.*, p. 309.

87 *Ibid.*, p. 286.

88 *Ibid.*, p. 286 *et seq*.

89 *Ibid.*, p. 491.

90 *Ibid.*, p. 354.

91 *Ibid.*, p. 495.

92 *Ibid.*, p. 312.

93 *Ibid.*, p. 313.

94 *Ibid.*, p. 271.

95 *Ibid.*, p. 554.

que "Deus come escondido, e o Diabo sai por toda parte lambendo o prato"[96], mas é também acreditar que tudo nos é possível[97].

A importância da coragem para o sertanejo ainda será oportunamente explorada, mas por ora resta concluir deste ponto que recusar o desatino do mundo é exigir uma específica compreensão da racionalidade. É preciso muito mais que testemunhar a existência da Sorte, dizer mais que "todos têm a sua Sina", que o Destino cruel e traiçoeiro marca a hora e o lugar dos acontecimentos, pois é também necessário dar conta de que é valoroso, mesmo assim, morrer lutando pela vida feliz e de que a amizade é a principal aliada para se realizar esse sonho[98]. E o primeiro esforço de organização do mundo é, para o jagunço Riobaldo no seu monólogo e para os narradores do sertão, a própria arte da narração, com a sua propriedade genuína de conferir sentido ao que fora da narração não tem sentido. Sobre essa questão da racionalidade narrativa dos poetas do sertão é que o item seguinte se ocupará.

A arte narrativa e a construção do sentido do mundo

O que dissemos relaciona-se com a disposição de Riobaldo de resistir à sua Sina, com a recusa em deixar que o Diabo lhe coloque sela. Essa possibilidade de uma vida boa, de um sertão alegre, é ao fim de tudo, para ele, o objetivo de sua narração. A sua tentativa de evitar o fracasso, de conferir algum sentido ao sem sentido do mundo, com o recurso da narração, não é uma busca solitária que a personagem empreende. Muitas narrativas do sertão colocam as coisas nos mesmos termos e oferecem-nos outros testemunhos, como nos versos de *Vide vida marvada*, em que seu autor sugere que, para os poetas, a arte, no caso aqui a arte de tocar a viola, presta-se à construção de sentidos[99].

De fato, a sabedoria do violeiro naquela música se confunde com a sabedoria do sertanejo: se a vida é malvada, toda moda é remédio que cura os desenganos do poeta. A sabedoria do cavalo que não espanta a boiada, mas a

---

96 ROSA, 2006, p. 56.

97 *Ibid.*, p. 489.

98 SONHO de um caminhoneiro. Intérpretes: Milionário e José Rico. Composição de Chico Valente e Neil Bernardes. *In:* MILIONÁRIO e José Rico. Intérpretes: Milionário e José Rico. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1981. 1 LP.

99 VIDE vida marvada. Intérprete: Rolando Boldrin. Composição de Rolando Boldrin. *In:* ROLANDO Boldrin. Intérpretes. Rolando Boldrin. São Paulo: RGE, 1981. 1 LP.

ajunta, é o exemplo que haverá de seguir: refugar o mundo resmungando não é sábio, mas pontear a viola o é, pois ruminando aos poucos a malvadeza do mundo se ajeita e o caboclo pode ser feliz. A procura de um alívio para a solidão do amor[100], assim como para a saudade de um outro que durou pouco[101], é uma aposta comum a fazer: só a poesia é capaz de rearranjar o sentido que o mundo do narrador perdeu. Nesse caso, o discurso de Riobaldo, mais uma vez, parece aqui bem exemplar.

Ele diz ao narratário que a vida real é cheia de astúcias: um dia é da esperança, o outro é da desilusão[102]. A vida inventa e a gente perde o poder sobre ela, mas ela é remexida e temperada por todos nós: "A gente principia as coisas, no não saber por que, e desde aí perde o poder de continuação – porque a vida é mutirão de todos, por todos remexida e temperada"[103]. De outro modo, "O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem. O que Deus quer é ver a gente aprendendo a ser capaz de ficar alegre a mais, no meio da alegria, e mais alegre ainda no meio da tristeza"[104]. A personagem sabe de tudo isso, mas seu relato-confissão é além disso um convite a outra forma de organização da vida: a que ele mesmo procura ao narrar, dando coerência àquele caos em que ele e seus companheiros estiveram submetidos. A única Sorte deles é que estavam em travessia, sempre. Uma organização poética para ele tem a finalidade de conferir sentido também à existência e contribuir para a construção de um projeto de felicidade.

A estrutura narrativa de Riobaldo parece estar ligada a uma função restauradora, já que narrar os seus feitos restabelece a paz que a sua memória precisa. Durante a sua narrativa, ele faz um autoexame da sua vida enquanto a desnuda, sentido por não ter vivido nem conversado com Diadorim sobre outras coisas, vendo na sua vida uma espécie de "arte boiadeira", mas de morte: o boiadeiro, por todo lugar que anda, por todo lugar que passa, crava o ferro e deixa a marca do seu gado, para registrar sua passagem por ali; mas sua causa foi um oferecer-se

---

[100] SERTANEJO solitário. Intérpretes: Zé Carreiro e Capataz. Composição de Zé Carreiro e Carreirinho. *In:* ZÉ CARREIRO e Capataz. Intérpretes: Zé Carreiro e Capataz. São Paulo: RCA Victor, 1960. 1 78RPM.

[101] ELA E A VIOLA. Intérpretes: Liu e Léu. Composição de Dr. Alves de Lima e Piraci. *In:* LIU e Léu. Intérpretes: Liu e Léu. São Paulo: Chantecler, 1969. 1 LP.

[102] ROSA, 2006, p. 410.

[103] *Ibid.*, p. 461.

[104] *Ibid.*, p. 318.

para a morte, somente por causa de Diadorim[105]. Em busca de reconciliação com o passado é que ele vai atrás de seu futuro compadre Quelemém para contar a sua história e ouvir dele um conselho que acalmasse o seu espírito: se tinha tornado pactário, se tinha empenhado sua alma com o Diabo ou não[106].

Será que a decisão de Riobaldo de narrar sua história não confere uma dignidade à própria arte da narração? Um auditório para suas aflições parece ter uma validade em si, porque o simples fato de seu ouvinte tê-lo escutado amavelmente confirma o que ele já suspeitava: o Diabo não existe... homem humano é o que existe – na Travessia[107]. O trato de Davidão e Faustino não parece apontar para essa direção? Os dois tinham feito um acordo de um morrer no lugar do outro, e disso o nosso narrador extrai – e não a esconde de seu hóspede! – uma importante lição: de que as narrativas enchem o mundo com outros movimentos, sem os erros e os volteios da vida real: "A quanta coisa limpa verdadeira uma pessoa de alta instrução não concebe! Aí podem encher este mundo de outros movimentos, sem os erros e volteios da vida em sua lerdeza de sarrafaçar [...] No real da vida, as coisas acabam com menos formato, nem acabam"[108].

A particularidade dessa experiência sertaneja da narratividade é o que segue.

A narrativa honrosa e a consistência trágica do testemunho de Riobaldo

O que já foi dito até agora tem indicado, na narrativa de Riobaldo, uma dimensão trágica da vida, algo que já assume grandes proporções no momento em que conhece Diadorim às margens do São Francisco[109]. Esse "simplesmente acontecer" das coisas, sem um fiozinho sequer de previsibilidade ou de explicação, tem desfecho definitivo quando ambos se reencontram naquela fazenda onde os tropeiros habitualmente pousavam[110], tornando-se cada vez mais fatídico o novelo dos acontecimentos. Afinal, por obra de quem aquele encontro tinha que se dar ali, daqueles modos e naquele dia? O que terá levado a personagem a se interessar por aquela mulher e por isso, em vez de seguir viagem, pedir pouso e

---

105 ROSA, 2006, p. 588.

106 *Ibid.*, p. 606 *et seq*.

107 *Ibid.*, p. 608.

108 *Ibid.*, p. 85.

109 *Ibid.*, p. 114 *et seq*.

110 *Ibid.*, p. 138 *et seq*.

ainda recebê-lo na fazenda em que Diadorim e os outros jagunços haveriam de se hospedar naquela noite?

Já dissemos que a doideira do mundo incomoda muito o nosso narrador; é preciso dizer ainda que viver, para ele, é muito arriscado, pois ainda não se sabe viver: "Porque aprender-a-viver é que é o viver, mesmo. O sertão me produz, depois me enguliu, depois me cuspiu do quente da boca..."[111]. Dissemos também que ele quer entender o sertão, quer sair dele, mas obedecendo-o e, por causa disso, narra o que viu e viveu. Mas a sua narrativa não tem nada de trivial: diferentemente, reclama para ela os predicados de uma honradez antes de tudo, a fim de que valha a pena ser guardada para a posteridade. Ele confessa uma grande lição aprendida com o seu compadre Quelemén: o que há de importante mesmo não é propriamente o caso narrado, mas a outra-coisa, e esta arte de narrar é algo que se vai descobrindo no ato paciente e devotado do ouvinte de ouvir o narrador[112].

O folclorista Cascudo catalogou uma série de relatos muito breves numa categoria à qual dá o nome de "contos de exemplo"[113]. Em que consiste essa espécie de narrativas tão comuns no sertão, como o pesquisador noticia? São textos sedimentados da narrativa popular e que sempre ao final é possível retirar uma lição, ou facilmente terminar a história assim: "Moral da história...". O autor citado diz que os contos populares são o "primeiro leite intelectual" que alimenta a criança do sertão: os primeiros heróis, cismas, sonhos, amor, ódio, compaixão, movimentos de solidariedade etc. vêm das histórias fabulosas que nos contam, quando da nossa meninice[114]. Em um dia qualquer das nossas vidas, a memória puxará por um conto que nos ensinou a não mentir, porque sempre há um mentiroso mais esperto que outro (*Seis aventuras de Pedro Malazarte*), a respeitar o hóspede e a não desejar o que é do próximo, porque podemos estar prejudicando a nós mesmos (*O velho ambicioso*) etc.

A experiência narrativa do sertão, da qual Riobaldo é também uma testemunha, revela que muitas histórias existem e outras podem ser inventadas, mas todas elas devem ser contadas, sempre, para ao fim se retirar um mote. Para dar sentido à existência, frise-se. O engenho seletivo do artista, no sentido de narrar apenas o que for honroso é o que se vê da história do irmão de Chico Mineiro, revelada em duas modas caipiras distintas. Quando não se tem uma boa coisa

---

111 ROSA, 2006, p. 585.

112 *Ibid.*, p. 198.

113 CASCUDO, 2004, p. 129-184.

114 *Ibid.*, p. 12.

para dizer, é melhor que o poeta se cale, por isso que o patrão de Chico Mineiro pendurou a viola na parede no momento dos seus dois fados: no dia em que seu companheiro foi assassinado, ele descobriu, ao ler seus documentos, que a causa ignorada de tamanha união entre eles era a de serem irmãos de sangue[115].

Essa é a primeira narrativa do caso, continuada em outro momento, quando se mostra um motivo da preocupação do poeta: a decisão de pegar novamente a viola não extirpou a sua mágoa, uma vez que o instrumento, em vez de som e alegria, apenas gemia dizendo que "Chico Mineiro morreu"[116]. O narrador resolveu se vingar, o que de fato fez, e ouvindo o último gemido do assassino, pediu perdão a Deus por não ter resistido à sede de vingança. A decisão de ser violeiro traz consigo uma responsabilidade, qual seja, a de levar ao auditório uma mensagem de valor, como diz a jovem dupla Mayck e Lyan: "Da grande obra da vida eu me sinto um mensageiro"[117].

A grande lição que agora parece poder se extrair da narrativa de Riobaldo é que ele não vê utilidade em narrar os miúdos da sua vida, mas diz querer apenas armar um ponto com a narração para depois pedir um conselho ao seu ouvinte[118]. Isso parece sugerir também, de acordo com a tese sustentada por ele na defesa de Zé Bebelo perante o tribunal de Joca Ramiro, que nem tudo é digno de ser narrado, mas apenas aqueles feitos edificantes e com valor para a posteridade[119]. E por acaso não se deu conta disso Benjamim, afirmando que a narração não pretende transmitir nada "em si" como a informação, mas que ela reflete a vida e tem as marcas do próprio narrador[120]? A intenção de Riobaldo é narrar o passado, mas em vista do futuro, pois para trás não há paz[121]. Sua narração é um projeto de vida boa que ele quer instituir. E os poetas do sertão, à medida que se reportam aos feitos heroicos de seu povo, reais ou fantásticos, aprendem a edificar a cultura que eles próprios testemunham.

---

115 CHICO Mineiro. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Tonico e Francisco Ribeiro. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Continental, 1946. 1 78RPM.

116 VINGANÇA do Chico Mineiro. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Tonico e Sebastião de Oliveira. Intérpretes: Tonico e Tinoco. *In:* TONICO e Tinoco. São Paulo: Continental, p1948. 1 78RPM.

117 SINA de violeiro. Intérpretes: Mayck e Lyan. Composição de Mayck Meira, Lyan Di Meira e Batista dos Santos. *In:* ACÚSTICO & Ao Vivo. Rio de Janeiro: Universal Music, 2010. 1 CD.

118 ROSA, 2006, p. 216.

119 *Ibid.*, p. 274.

120 BENJAMIM, 1992, p. 36 *et seq.*

121 ROSA, *op. cit.* p. 42.

A "narrativa honrosa" de Riobaldo e o "narrativismo" dos poetas do sertão

A dupla Carreiro e Carreirinho, na história do amor de Helena e Adalto, denuncia a malograda tentativa de separar um amor, selado desde cedo pelo Destino, ao passo que apela a todos os pais de família: "Senhores pais de família/Note bem o tempo atrás/Que o correr do mundo velho/Quanto exemplo nos traz"[122]. As páginas seguintes tratam da possibilidade de falarmos de um perfil narrativo dos poetas do sertão brasileiro, qual seja, o de quem relata a própria experiência de vida e que, reunindo em torno de si outras virtudes que mais tarde analisaremos, goza de um prestígio moral que legitima a sua autoridade narrativa.

Sabemos que, para Benjamim, o narrador é hoje uma figura em extinção, visto que narrar é uma arte de trocar experiências, e a capacidade de fazer isso está em crise há muito tempo[123]. No período dos grandes narradores, a troca de experiências se dava de forma muito autêntica andando de boca em boca, sejam as que eram trazidas pelos viajantes, sejam as que os moradores de um lugar contavam, com conhecimento da história e das tradições do seu povo. Cada uma dessas categorias tinha a sua própria estirpe de narradores.

As duas espécies de narradores, apontadas há pouco pelo filósofo alemão, parecem visíveis sucessivamente nas figuras de Riobaldo e de Zabudo[124]. Em verdade, enquanto o primeiro é um homem viajado e o conteúdo de sua narrativa foi adquirido nas viagens sertão afora, o segundo é um fazendeiro que só conhece os entornos da sua fazenda e tudo que sabe aprendeu no trabalho. Ocorre que nem por isso a personagem Zabudo é menos astuta que Riobaldo na urdidura da sua história. De fato, desde o momento que os dois se encontram, o morador tenta despachar os jagunços para longe de suas terras, relatando todo tipo de dificuldade que encontra para viver da terra. Ao final de tudo, ainda simula agradar Diadorim com uma caixa de doces. Nessa tirada de mestre que o fazendeiro fez, Riobaldo vai reconhecer a esperteza que o Diabo tem: depois de calcular tudo, viu que seu coração tinha amolecido muito, e Zabudo saiu em vantagem mesmo depois de ter hospedado em sua casa todos aqueles jagunços.

---

[122] CRUEL destino. Intérpretes: Zè Carreiro e Carreirinho. Composição de Carreirinho. *In:* SAUDADES de Araraguara. Intérpretes: Zè Carreiro e Carreirinho. São Paulo: Continental, 1952. 1 78 RPM.

[123] BENJAMIM, 1992, p. 31.

[124] ROSA, 2006, p. 535 *et seq*.

O continuum *entre justiça, sabedoria prática e narratividade*

As duas estirpes de narradores vistas, cada uma ao seu modo, têm, segundo Benjamim, uma tendência para assuntos práticos, pois a prática é da essência de toda narrativa, sendo utilitária para quem narra e para quem ouve. A identidade narrativa assumida por Patativa do Assaré, como "o poeta da roça", dá logo uma ideia do autêntico narrador:

> Meu verso rastêro, singelo e sem graça,
> Não entra na praça, no rico salão,
> Meu verso só entra no campo e na roça,
> Nas pobre paioça, da serra ao sertão[125].

O poeta cearense referido, uma espécie de "Hesíodo do sertão", sabia apenas alguns rudimentos de leitura, talvez mais por isso que a sua lira pode ser considerada uma expressão autêntica da poesia sertaneja. Os seus versos, elaborados e arquivados na própria memória, não têm apenas a propriedade estética de cantar a vida, de conferir sofisticação ao que é aparentemente singelo, o poeta também tem a graça de fazer o que é melhor: de revelar-nos uma experiência única onde a vida humana acontece e um *ethos* campesino e inconfundível é erigido; e com o testemunho pessoal do autor, de modo que a experiência narrativa é a própria experiência narrada. E não disse mais uma vez Benjamim que "o narrador é sempre quem sabe dar conselhos ao ouvinte"[126]? O conselho é cingido na substância da vida vivida, é sabedoria. E se tanto dar como receber conselhos tornou-se antiquado no nosso tempo, em parte isso tem a ver com a crise da experiência narrativa. O narrador é sempre alguém enraizado numa forma de vida, extraindo dela os tesouros da experiência[127]. Narrar tem uma função pedagógica e expressa certo orçamento geral da humanidade, com a liberdade inventiva do autor, que ensina a enfrentar com astúcia os grandes mistérios do mundo.

Sabemos que Benjamim distingue claramente narrativa e romance, mostrando que a primeira teve fim com a chegada do segundo. É que o romance

---

[125] ASSARÉ, Patativa. *Inspiração nordestina*. São Paulo: Hedra, 2003. p. 14-15.

[126] BENJAMIM, 1992, p. 27 *et seq*.

[127] *Ibid.*, p. 48 *et seq*.

não prescinde do livro, "não provém da tradição oral, nem a alimenta"[128]. É fruto do isolamento do autor, enquanto o narrador se alimenta da própria experiência ou de experiências que lhe foram relatadas. Consequentemente, o romancista não tem autoridade para dar conselhos. O romance só teria florescido com a ascendência da burguesia, e a sua vitória, associada ao surgimento da imprensa, teria dado causa a outra forma de comunicação ainda mais mortal para a narrativa: "a informação"[129]. Com efeito, esta teria seu cerne naquilo que está próximo. Hoje, então, prefere-se escutar a informação, que fornece dados sobre o que está próximo, do que ouvir os relatos que chegam de longe.

O privilégio atual da informação sobre a narrativa é de fato um desafio à comunidade narrativa, visto que temos hoje muita informação e poucas histórias[130]. Mas será isso o fim de tudo? É verdade que não se pode atestar a veracidade do que foi narrado, mas ainda assim a narrativa tem uma autoridade sobre o ouvinte: ela se impõe pelo que tem de fantástico, ao passo que "a informação precisa de ser plausível"[131]. O maravilhoso, o extraordinário, não precisa de uma coerência psicológica da ação, de modo que o leitor tem a liberdade de interpretar as coisas como as entende[132]. Desse modo, enquanto a informação só tem valor no momento em que está sendo dada, a narrativa não se gasta: ela é como sementes que ficam guardadas durante anos à espera do momento de serem lançadas ao chão, recebendo o tratamento diário do leitor. Desse modo é que a história do Boi Leição é, de acordo com Cascudo, uma adaptação sertaneja das histórias do Boi Cardil (Coimbra/Portugal), do Boi Bragado (Ilha da Madeira/Portugal) e do Boi Barroso (Espanha)[133], mas em qualquer dos casos, seu valor de fundo – o enaltecimento do caráter e da lealdade do vaqueiro ao seu patrão – sobrevive pelos séculos e lugares graças ao recurso da tradução.

A narrativa é um gênero pautado na concisão, sendo esta uma medida para fixar-se facilmente na memória, enquanto renuncia à análise psicológica da

---

128 BENJAMIM, 1992, p. 32.

129 *Ibid.*, p. 33.

130 "Cada manhã somos informados sobre o que acontece em todo o mundo. E, no entanto, somos tão pobres em histórias maravilhosas". *Ibid.*, p. 34.

131 *Ibid.*, p. 34.

132 *Ibid.*, p. 34 *et seq*.

133 CASCUDO, 2004, p. 184.

ação[134]. Sendo uma forma artesanal de comunicação, não pretende transmitir nada "em si" como a informação; reflete a vida e "tem gravadas as marcas do narrador, tal como o vaso de barro traz as marcas do oleiro que o modelou"[135]. A relação que ela estabelece entre narrador e narratário é de conservação da experiência narrada[136]. Somente uma vasta memória torna possível apropriar-se do devir das coisas ou compreender o seu desaparecimento. A insistência de Benjamim na vantagem da narrativa sobre o romance é compreensível: o romancista não se apodera inteiramente da experiência e, ainda por cima, coloca um "fim" na história. O narrador, ao contrário, deixa sempre ao leitor a oportunidade de perguntar pelo que vem adiante[137]. O narrador, mesmo ausente, permanece na companhia do leitor, enquanto o romancista deixa o leitor sozinho, explorando egoisticamente a matéria fornecida pelo autor[138].

A conclusão que o autor alemão tem de tudo isso é que o narrador é uma pessoa que não somente é dotada de uma sabedoria especial, mas é também, e simultaneamente, uma espécie de guardião da justiça: enquanto o romancista não tem condições de nos instruir sobre o Destino das coisas, o narrador é um mestre que divide com o ouvinte não apenas a própria sabedoria, mas também a experiência alheia que assimilou ao longo do tempo com o próprio mergulho na tradição[139]. O seu dom é contar a própria vida, e a sua dignidade é contá-la por inteiro! A narrativa é assim "a forma na qual o justo se encontra a si próprio"[140]. E não será talvez por isso que Patativa do Assaré enaltece o artista Rolando Boldrin, destacando, além de sua virtude poética, suas pesquisas e divulgação da poesia sertaneja? A autenticidade do seu programa de televisão, diferente do que os "dotô sabidão" fazem, embotando e manipulando o que será apresentado para o auditório, faria da sua obra um exemplo de sabença, e do louvado apresentador um mestre da cultura[141]. A capacidade de transformar em versos o que aprendeu da vida, esta é uma qualidade que

---

134 BENJAMIM, 1992, p. 36 *et seq*.

135 *Ibid.*, p. 37.

136 *Ibid.*, p. 43 *et seq*.

137 *Ibid.*, p. 45 *et seq*.

138 *Ibid.*, p. 46 *et seq*.

139 *Ibid.*, p. 56 *et seq.*

140 *Ibid.*, p. 57.

141 ASSARÉ, 2004, p. 146-147.

a poesia sertaneja assume, por isto que a dupla Teodoro e Sampaio, narrando em primeira pessoa o fato do qual diz ter sido testemunha, aconselha não subestimar o estrangeiro e não negar a qualquer peão a oportunidade de mostrar o que sabe[142].

A constitutividade de uma *auctoritas* narrativa do sertão

Já foi dito que a narração é uma espécie de sabedoria prática e de justiça, mas ainda não foi investigado como sua autoridade sobre o sertanejo se constitui. Os narradores do sertão gozam, de fato, de grande prestígio junto ao seu auditório. Os trabalhos exaustivos de diferentes pesquisadores sobre essa modalidade de poesia e o testemunho de alguns poetas apontam nessa direção[143].

Os meios de persuasão existentes são três, conforme Aristóteles: os que estão no próprio discurso, demonstrando ou tornando bastante provável que o orador diz a verdade (λόγος, *logos*); os que se encontram na disposição do ouvinte, despertando nele a força das emoções (πάθος, *pathos*); os que residem no caráter do próprio orador, passando para o ouvinte a confiança de que quem fala está dizendo a verdade (ἔθος, *ethos*)[144]. Uma persuasão só é inteiramente bem-sucedida, de acordo com o filósofo grego, se o agente dominar os três meios de que dispõe. Os narradores do sertão conseguem isso muitas vezes, procurando um sentido para o seu mundo.

A tipologia narrativa do sertão é bastante rica e nos permite identificar variadas formas de expressão literária (romances, cordéis, músicas, causos, desafios, adivinhações, brocardos, rezas etc.), mas desde os tipos narrativos mais simples aos mais complexos, todos eles se pautam por uma organização lógica do discurso[145]. O apelo ao seu próprio *logos* é uma exigência da narração, de modo que o narrador de prestígio é o que na arte mostra maior habilidade. O folclorista Mota nos põe a par dessa situação ao comentar a fama do lendário Cego Aderaldo:

---

142 LIÇÃO de moral. Intérpretes: Teodoro e Sampaio. Composição de Zé da Praia e Teodoro. *In:* TEODORO e Sampaio. Intérpretes: Teodoro e Sampaio. São Paulo: RGE, 1998. 1 CD.

143 Para uma noção introdutória do poder e do alcance que a poesia oral tem na construção do imaginário e do caráter do sertanejo, ver exemplarmente ROMERO, 1985, p. 31-46; CASCUDO, 1984, p. 15-20, 2004, p. 11-23; GALENO, 1978, p. 1-42 e 353.

144 ARISTÓTELES, 1998, 1356a.

145 Sobre a arte da porfia na viola, deu-se conta CUNHA, 2006, p. 164. Mas muito mais que isso, uma compreensão mais abrangente do seu engenho pode-se ver do estudo específico sobre o tema: CASCUDO, 1984, p. 337 *et seq*.

> Uma tarde, durante a festa da Padroeira, eu ia pela estrada ladeada de palmeiras, que conduz ao Santuário da Virgem. Por trás dos picos distantes o sol mergulhara, avermelhando o horizonte. Acentuava-se a silhueta da cordilheira, na indecisão das sombras que chegavam. No caminho torcicolado, ao pé das palmeiras farfalhantes, cegos e aleijados imploravam a piedade adormida dos visitantes da capelinha branca. Duas vozes me cativaram a atenção. Eram dois cegos que cantando estendiam as magras mãos, pedintes de óbolos. Disse um deles:
>
> *Tenham pena deste cego,*
> *Filhos da Virge Maria,*
> *Eu sou cego de nascença,*
> *Nunca vi a luz do dia!...*
>
> Parei, comovido. O outro cego cantou, por seu turno, ainda mais me apiedando, pois lindamente significou quão maior era a sua desgraça:
>
> *Quem nasceu cego da vista*
> *E dela não se lucrou*
> *Não sente tanto ser cego*
> *Como quem viu e cegou*[146].

É verdade que o testemunho do autor deixa na penumbra o que exerceu mais peso sobre o seu convencimento, se a sua compaixão com a desgraça narrada (*pathos*) ou se a inteligência do narrador que, tentando minimizar as razões do concorrente, dá a parecer que são mais sérios os argumentos que possui (*logos*). Mas é inegável que a perspicácia do narrador numa situação destas é quem predomina nessa argumentação, e a capacidade de construir e desconstruir textos é o desafio que se impõe. O gênero das cantorias é exemplar na utilização desse recurso[147]: um tema muitas das vezes aleatoriamente posto aos repentistas deve ser desenvolvido por eles, de forma improvisada, sendo certo que muitas das vezes esse desenvolvimento vai se dando como se os repentistas disputassem entre si, para ver quem é capaz de encurralar o outro.

---

146 MOTA, 2002a, p. 67-68.

147 Para esse gênero de poesia popular do sertão, ver AMÂNCIO; PEREIRA, 2004, na sua integralidade, já que se trata de uma obra teórica sobre o assunto e bem documentada em matéria de exemplos, muitos deles tendo o próprio autor como parte das cantorias.

Se assim é quanto à estruturação lógica do discurso, para a constituição da autoridade narrativa também concorre a sensibilidade da palavra a ponto de influenciar nas emoções do ouvinte, tal como Riobaldo inesperadamente faz durante o julgamento de Zé Bebelo e é aplaudido no final por Diadorim: ele narra a sua experiência na fazenda e no "exército" de Zé Bebelo, atestando, entre outras coisas, a bondade do acusado[148]. A sua intervenção é aplaudida, da mesma maneira que o advogado de João Bobo o foi: sem mais nada dizer em defesa de seu cliente que simplesmente exclamar "meritíssimo juiz e senhores jurados!" [149], na terceira vez ele foi interpelado pelo juiz que já declarava o advogado como inapto para a defesa, ao que este revelou tratar-se de uma estratégia de argumentação apenas: queria mostrar que se o juiz havia se zangado com três elogios seguidos em um curto espaço de tempo, não era razoável punir um tolo que, depois de anos seguidos de chacota, um dia reagiu de forma violenta à agressão. O *pathos* do auditório, em um caso como este, é de fato incontornável.

Ocorre, porém, que das componentes da persuasão, a que mais pesa na constituição da *auctoritas* do narrador do sertão é o seu *ethos*, mesmo porque é possível inspirar confiança e não saber falar bem ou saber fazer isso e não ser confiável. O exemplo de Malazarte, aquela personagem folclórica muito popular no sertão, assim como o de Bocage, uma recriação lendária do poeta português do século XVIII, são exemplos de narradores menores. De fato, ambos eram muito bons para articular planos e para defender seus pontos de vista, tão bons que da persuasão nem os homens mais cruéis do sertão se livravam; aqueles que lhes emprestassem os ouvidos derretiam-se em lágrimas e entregavam aos espertalhões até o mais precioso dos seus bens[150]. A dignidade do narrador é imprescindível, sendo regular a sua invocação, como Silva o faz: "Foi assim, caros amigos/Como tudo aconteceu/No dia que o Diabo/Me enfrentou e perdeu/Nada disso eu inventei/Simplesmente lhes contei/Da

---

148 ROSA, 2006, p. 274 *et seq.*

149 JOÃO Bobo. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Carreirinho e Zé Godoy. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada/Chantecler, 1973. 1 LP.

150 Um reconhecimento dessas personagens no imaginário popular nordestino pode ser obtido dos cordéis seguintes: VIANA, Antônio Klésisson. *As aventuras de Pedro Malazartes e o urubu adivinhão*. Mossoró: Queima-Bucha, [19--?]; SILVA, Minelvino Francisco. *Encontro de Cancão de Fogo com Pedro Malazarte*. São Paulo: Luzeiro, 1957; ALMEIDA FILHO, Manoel D'. *Disputa de Bocage com um padre*. São Paulo: Luzeiro, 1978.

maneira que ocorreu"[151]. O violeiro e pesquisador da cultura sertaneja Elomar Figueira invoca a confiança do ouvinte jurando pela Virgem e afirmando se tratar de ensinamentos que traz consigo desde a "mudernage"[152].

A relevância do caráter na *auctoritas* da narração aparece com clareza no discurso de Riobaldo. Ele diz que Medeiro Vaz inspirava confiança[153], que ele era o tipo de homem que não há mais: aquele cuja presença por si fazia com que até doutor, padre ou rico se compunham; um homem que encorajava os seus companheiros a fazerem o que nunca tinham feito[154]. Mas como se adquire esse caráter? Ele diz que foi conquistado com o tempo, e graças a um trabalho permanente do líder, já que a confiança não se retira das coisas feitas ou perfeitas, pois ela rodeia o quente da pessoa[155]! Para nossa personagem, acima de tudo aquela autoridade decorria do fato de seu titular ser, ele mesmo, dotado de uma disposição de caráter que assimila uma específica concepção de vida boa. Lembra que a origem comum do homem é o inferno, lugar de muitas ruindades. Muitas pessoas ficam por lá mesmo, morrem, mas outros voltam, alguns até antes do tempo, para testemunharem o que viram e, com esse exemplo, nos exortar para a virtude[156].

A síntese dos três recursos de persuasão nos dirá que se o *logos* da narratividade tem a ver com a percepção do mundo e com a associação que a pessoa faz dessas ideias na sua mente, se o *pathos* narrativo diz respeito à forma como essas ideias são projetadas no ouvinte de modo a despertar nele um determinado sentimento, o *ethos* tem a ver exatamente com a experiência de vida do narrador, visto que se refere ao caráter e à habilidade demonstrados em suas escolhas e desejos. Se o equilíbrio entre essas três habilidades é que credencia o narrador

---

151 SILVA, Marcos Mairton da. *O advogado, o diabo e a bengala encantada*. Juazeiro do Norte: Tipografia Lira Nordestina, [19--]. p. 14. No mesmo tom desse apelo à confiança do ouvinte: "Só quando o sol esfriar,/Deus tiver uma derrota,/Jacaré rezar novena,/Jararaca calçar bota –/ Nesse dia, com certeza,/Eu direi uma lorota [...] Quando o sertão virar brejo,/Mororó não der embira,/Mata não tiver madeira,/Capim virar macambira –/Nesse dia, a minha boca,/Soltará uma mentira!". CAVENAGHI, Hélio. *O contador de mentira*. São Paulo: Luzeiro, 1978. p. 30. Para outras passagens de igual invocação, ver: ARÊDA, Francisco Sales. *João Besta e a jia da lagoa*. Mossoró: Queima-Bucha, [20--]. p. 1; LIMA, 1980, p. 3; LACERDA, Josenir Amorim Alves de. *O caçador e a caipora*. Crato: Academia dos Cordelistas do Crato, 1993. p. 8; MONTEIRO, 2002, p. 32.

152 VIOLEIRO. Intérprete: Elomar. Composição de Elomar. *In:* ELOMAR. Intérprete: Elomar. São Paulo: Philips, p1973b. 1 LP.

153 ROSA, 2006, p. 27 *et seq*.

154 *Ibid.*, p. 44 *et seq*.

155 *Ibid.*, p. 56.

156 *Ibid.*, p. 48 *et seq*.

sertanejo perante o seu ouvinte, isso equivale dizer que ele não somente é capaz de compreender o mundo à sua volta e de contar bem uma história, mas tem também um caráter exemplar que inspira confiança em quem ouve, com um peso decisivo na autoridade que possui. Isso faz dele muito mais que uma testemunha das incertezas do Destino, mas também contrapõe a este uma alternativa racional. O narrador é de fato um amigo que mora ao lado ou que vem de longe, mas que, de qualquer modo, decantou em sua memória o *ethos* humano do qual dá seu testemunho.

A força normativa do relato, aqui analisada e a sinalizar a edificação de um mundo humano peculiar de vicissitudes e promessa de superação, talvez não se deva dizer pela sua capacidade, como quer Lyotard, de representar as palavras últimas numa pluralidade de gêneros e frases? Talvez seja o caso de tratar melhor disso mais tarde, mas não resistimos à tentação de colocá-la desde logo. Ora, se é verdade que, em se tratando de Medeiro Vaz, sua presença se impõe[157], decerto que há alguma coisa a mais a dizer sobre isso que aquela capacidade para dar conselhos como Benjamim acertadamente pontuou: é preciso acrescentar que essa sabedoria de vida e essa *auctoritas* fundadora de um *ethos* original decorrem, muito provavelmente, daquela capacidade de compor um discurso que encerre o confronto de narrativas rivais, tal como o autor sugere.

Diante da perplexidade de constatar uma situação de heterogeneidade radical de discursos, capaz de aniquilar uma comunidade linguística pela ameaça de um diferendo (*différend*) – a experiência malograda de um litígio autofágico que se consome pela ausência de domínio da linguagem usada entre si por cada um dos oponentes[158] –, o autor francês tributa ao gênero narrativo uma esperança: este tem a autoridade de encerrar a demanda, simplesmente porque não violenta as diferenças profundas que cada gênero possui[159]. Se Medeiro Vaz descompõe cada uma das experiências – do padre, do rico e do doutor – para compor uma nova, suas "palavras últimas" recompõem os diferentes *mores* cujas narrativas individualizadas não deixariam de ameaçar aquela paz do sertão que a oração pode semear.

---

157 ROSA, 2006, p. 45.

158 LYOTARD, 1999, nº 12 e 22.

159 *Ibid.*, nº 219.

A teoria do *ethos* sertanejo e a especificação da excelência humana

A relevância do caráter na definição da racionalidade sertaneja é questão que já tratamos, o que permitiu dizer que, apesar daquelas exigências do *logos* e do *pathos*, o *ethos* tem um papel decisivo na autoridade do narrador e na *performance* que lhe é exigida para desvelar o sentido do mundo. Isso decorre da habilidade com que faz o sertanejo se ver enquanto humano e sujeito moral. Ser um "narrador sertanejo" e ser um "sertanejo" é no fundo a mesma coisa: narrar a experiência do sertão é também suportar a canga que o sertanejo leva nos ombros[160]; não é possível ser um sertanejo autêntico sem também ser um narrador exímio[161]. Mas uma questão que ainda está por investigar é qual o sentido e o conteúdo dessa moralidade expressa pelo poeta do sertão.

A reflexão sobre o sentido de uma moralidade desse tipo é particularmente necessária porque emerge daquela poesia um apelo à justiça, sendo preciso definir em que termos se pode dizer que uma ação praticada é justa ou injusta. A definição do conteúdo, expresso por esse cosmo moral, é de todo importante também, visto que a autoridade do texto não decorre puramente de seus aspectos formais, muito menos se constituiria caso apenas seu *pathos* pudesse ser louvado. Como disse Benjamim, a essência da narrativa é dar conselhos que se aproveitam pela vida afora, e por isso é que o cordelista Arêda diz: "O poeta é um repórter/Das ocultas tradições,/Revelador dos segredos,/Guiado por Gênios bons,/Pintor dos dramas poéticos/Em todas composições"[162].

O sertão é uma espera, o sertão é uma atitude

Há uma fala de Riobaldo em que sua angústia com o desando do mundo é muito expressiva, a qual parece ser importante para começar este ponto: "Porque surpreendi o mundo desequilibrado rústico, o que me pertencia e o que não me pertencia. Se a vida coisas assim às horas arranja, então que segurança de

---

160 BOI DE CARRO, 1951.

161 É de Romero essa afirmação, tomando já por base a narrativa fundadora: na fundação do Brasil, portugueses, africanos e indígens têm saudade de casa, e cada um, por seu turno, deveria cantar as canções da sua terra. ROMERO, 1985, p. 31. Parece já assim meio trágica a origem da poesia sertaneja.

162 ARÊDA, [20--], p. 1.

si é que a gente tem?"[163]. Essa questão, suscitada antes na visão de mundo da personagem, agora deve ser retomada numa outra perspectiva: na maneira como ela reage à humilhação colocada pelo Destino. Os seus suplícios haverão de ser suportados de que modo? Antes de qualquer coisa, sabe Riobaldo que só existe uma coisa certa para se fazer em cada caso, uma ação reta traçada de antemão pelo Destino:

> Sempre sei, realmente. Só o que eu quis, todo o tempo, o que eu pelejei para achar, era uma só coisa – a inteira – cujo significado e vislumbrado dela eu vejo que sempre tive. A que era: que existe uma receita, a norma dum caminho certo, estreito, de cada uma pessoa viver – e essa pauta cada um tem – mas a gente mesmo, no comum, não sabe encontrar; como é que, sozinho, por si, alguém ia poder encontrar e saber? Mas, esse norteado, tem. Tem que ter. Se não, a vida de todos ficava sendo sempre o confuso dessa doideira que é. E que: para cada dia, e cada hora, só uma ação possível da gente é que consegue ser certa. Aquilo está no encoberto; mas, fora dessa consequência, tudo o que eu fizer, o que o senhor fizer, o que o beltrano fizer, o que todo-o-mundo fizer, ou deixar de fazer, fica sendo falso, e é o errado. Ah, porque aquela outra é a lei, escondida e vivível mas não achável, do verdadeiro viver: que para cada pessoa, sua continuação, já foi projetada, como o que se põe, em teatro, para cada representador – sua parte, que antes já foi inventada, num papel...[164].

"O que há é uma certa coisa – uma só, diversa para cada um – que Deus está esperando que esse faça"[165]. A existência de Deus conforta a personagem porque isso tem um sentido de esperança: "A vida é ingrata no macio de si; mas transtraz a esperança mesmo do meio do fel do desespero"[166]. E tudo isso mostra a disposição de Riobaldo de desafiar o seu Destino, com os recursos de que dispõe e com a prudência que a circunstância exige. Isso é o que parece da comparação que faz de si mesmo com Joe Bexiguento, que simplesmente aceita a sua Sina[167]: para este, não havia mistura nenhuma no mundo, as coisas eram bem separadas,

---

[163] ROSA, 2006, p. 482.

[164] *Ibid.*, p. 484.

[165] *Ibid.*, p. 312.

[166] *Ibid.*, p. 221.

[167] *Ibid.*, p. 221 *et seq.*

as de Deus e as do Diabo; as primeiras seu companheiro aceitava e as coisas do Diabo ele esconjurava.

Ora, esta é uma atitude que exige um esforço pessoal do narrador para reescrever o traçado do seu Destino. O poeta nordestino Luiz Gonzaga diria, a propósito do sertanejo da sua terra: "é preciso ser cabra da peste"[168]! Assim é que a expressão sempre retomada por Riobaldo durante o seu depoimento é a de que "Viver é negócio muito perigoso..."[169], carecendo de fazermos nossas escolhas com acerto porque querer o bem de forma errada é já querer o mal[170]. Isso exige dele um exercício permanente de superação: "Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. O que induz a gente para más ações estranhas, é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe!"[171]. Esse desejo de compreender melhor as coisas faz com que a personagem se arrependa de não ter perguntado à Ana Duzuza sobre o seu futuro, pois dado que era filha de ciganos, tinha a fama de adivinhar a Sina da pessoa[172]. Ele quer saber para dominar a própria vida, pois, afinal, a lição que aprendeu com aquele velho do Morro dos Ofícios nunca mais seria esquecida: "Sertão não é malino nem caridoso, mano oh mano!: – ... ele tira ou dá, ou agrada ou amarga, ao senhor, conforme o senhor mesmo"[173].

O que vale mesmo para Riobaldo é o fato de que as coisas verdadeiramente grandes em nossas vidas só nos chegam devagar, como um ladrão[174], o fato de que o sertão pertence a Deus, que é urgente sem pressa[175]. "O que Deus quer é ver a gente aprendendo a ser capaz de ficar alegre a mais, no

---

168 "Eita! Sertão do Nordeste/Terra de cabra da peste/Só sertanejo arrizéste/Ano de seca e verão/Toda dureza do chão/Faz também duro/O homem que vive no sertão/Tem cangaceiro/Mas tem romeiro/Gente ruim, gente boa/Cabra bom, cabra à toa/Valentão, sem controle/Só não dá cabra mole./Tem cangaceiro/Mas tem romeiro/Lá o caboclo mais fraco é vaqueiro/Eita! Sertão! Eita! Nordeste!/Eita Sertão!/Ei, rê, rê, rê, rê, tá!/Cabra da peste". CABRA da peste. Intérpretes: Luiz Gonzaga. Composição de Luiz Gonzaga e Zé Dantas. *In:* LUIZ Gonzaga. Intérpretes: Luiz Gonzaga. São Paulo: RCA, 1955. 1 78RPM.

169 ROSA, 2006, p. 10.

170 *Ibid.*, p. 16.

171 *Ibid.*, p. 100.

172 *Ibid.*, p. 35.

173 *Ibid.*, p. 521.

174 *Ibid.*, p. 431.

175 *Ibid.*, p. 503.

meio da alegria, e mais alegre ainda no meio da tristeza"[176]. O sertão é para ser obedecido, aos poucos, não para ser remexido, à força, como se fôssemos o seu dono[177]. Nessas pegadas é que Seo Ornelas explica para o jagunço que "O sertão é bom. Tudo aqui é perdido, tudo aqui é achado"[178] ou, por outros modos, que "O sertão é confusão em grande demasiado sossego..."[179]. O sertão é insondável por natureza: você procura e não o encontra, mas de repente ele surge debaixo de seus pés[180].

Será que chegando aqui não já é possível perceber que a vida prática de Riobaldo é um *continuum* de excelências e que a fé é um epicentro da reflexão moral? Já o narrador da história do valente José de Souza Leão adverte que, quando a gente pensa bem e coloca Deus à frente, os enganos deste mundo não têm poder sobre nós[181]. E a nossa personagem sabe que o Diabo tem planos vis para nos desviar do lugar onde é a justiça quem comanda, sabe que se Ele vai à frente carregando o estandarte, sabendo ainda que existe a Nossa Senhora da Abadia com quem ele pode se apegar[182]. Somente do céu é que pode vir a luz: "O senhor enche uma caderneta... O senhor vê aonde é o sertão? Beira dele, meio dele?... Tudo sai é mesmo de escuros buracos, tirante o que vem do Céu. Eu sei"[183]. Ele acredita que rezar o afasta daquelas loucuras do mundo[184]. "É preciso negar que o 'Que-Diga' existe [...] Mas eu hoje em dia acho que Deus é alegria e coragem – que Ele é bondade adiante"[185].

A questão colocada pelo narrador sobre a existência do Diabo não se restringe ao que ele chama de invencionices que o povo depois fica a acreditar na sua necessidade[186]. Ele sabe que para o céu se vai devagar, com tempo de pagar

---

176 ROSA, 2006, p. 318.

177 *Ibid.*, p. 375.

178 *Ibid.*, p. 454.

179 *Ibid.*, p. 454.

180 *Ibid.*, p. 381.

181 LIMA, João Ferreira de. *História de Mariquinha e José de Souza Leão*. São Paulo: Luzeiro, 1977. p. 5.

182 ROSA, *op. cit.*, p. 301 *et seq*.

183 *Ibid.*, p. 595.

184 *Ibid.*, p. 605.

185 *Ibid.*, p. 313.

186 *Ibid.*, p. 74.

pelos erros e limpar os pecados, de modo que não precisamos de remorso[187]. Vejamos que naquele momento em que Riobaldo se convence da nobreza de caráter e da lealdade de Zé Bebelo ele se lembra de Nossa Senhora[188]. Conforme diz, dá medo pensar em não existir Deus: com Ele as coisas podem dar errado de início, mas no fim tudo dá certo; sem Ele a vida é burra[189].

O compadre Quelemém aconselha Riobaldo sobre o seu desejo de que as pessoas de fé e posição se reunissem em algum lugar para altas rezas, levantar igrejas: a colheita é comum, mas o capinar é de cada pessoa. Eis aí a sua comunidade, cuja fraternidade envolveria até os bichos e os pássaros, algo muito diferente de romarias milagreiras[190]. No afã de negar o Diabo, o narrador admite a existência do inferno a partir dos feitos maus de Hermógenes: ele só é possível a partir da ação dos homens[191]. Por isso que, muito mais que denunciar as espertezas do Demo e reconhecer a força do Destino em nossas vidas, é preciso abrir um caminho, sertão adentro. É preciso encará-lo de frente, mirando o que ele não é: e não é por isso que a personagem sonha viajar a Januária – não em busca de glórias pessoais, mas da paz que a cidade o lembra[192]? Não será por isso que a morte de Marcelino Pampa faz com que ele reflita sobre a outra Sorte que teria aquele homem se tivesse nascido na cidade grande, sobre o homem de caráter que poderia ter sido[193]? Naquele julgamento de Zé Bebelo, o depoente sentiu uma vontade rara de poder, de comandar em nome da justiça e impor a derrota sobre o Demo[194].

É bem verdade que inicialmente Riobaldo se recusa a ser chefe[195], mas essa é apenas uma circunstância que após outras simplesmente o levariam a tomar as rédeas do seu Destino: o de andar sertão adentro, ainda que para pagar o preço, ao fim de tudo, da Sorte à qual nunca se curvou. Carece de ter coragem, de ter atitude neste mundo, e não viver como Joe Bexiguento que

---

187 ROSA, 2006, p. 22.

188 *Ibid.*, p. 370.

189 *Ibid.*, p. 60.

190 *Ibid.*, p. 58 *et seq*.

191 *Ibid.*, p. 181.

192 *Ibid.*, p. 338.

193 *Ibid.*, p. 583.

194 *Ibid.*, p. 271.

195 *Ibid.*, p. 80 *et seq*.

vive cada momento da sua vida sem se dar conta do que vem depois. Por isso também é que aquela música, *A moça do retrato*, denuncia não somente a insensibilidade do tempo, mas principalmente a resignação diante dele, a falta de habilidade para lidar com a astúcia que lhe é própria: o rapaz, de tanto querer que a jovem fotografada viesse buscar o retrato para lhe confessar seu amor, não deu conta de que o tempo pode ser simplesmente um embuste, sucumbindo-se ante a constatação de que não avaliou suficientemente os compromissos e os riscos que uma vida boa exige[196].

De fato, toda a esperança de Paulinho Retratista se acabou naquele dia que foi humilhado pelo tempo. Este foi o resultado que Riobaldo quis a todo tempo evitar, embora nesse caso o Destino tenha sido mais ardiloso do que ele: o relato da morte e da sucessão dos episódios seguintes, nomeadamente a revelação de que Diadorim era uma mulher[197], aproxima as duas narrativas e mostra o que a falta de atitude ou de ação é capaz de causar para um ser humano. O que parece não poder deixar de ser dito aqui, como abertura para o próximo ponto, é que Riobaldo reconhece a força que a Sorte tem em nossas vidas, mas não aceita a desculpa de quem se curva diante dela. A vida ativa que os narradores do sertão testemunham, o mundo prático no seu todo urdido por eles, tem seu fundamento na tragédia, mas esta nossa condição humana é indissociável de outra que define a nossa humanidade: a responsabilidade perante o mundo. Essa é a conclusão de Monteiro, quando em seus versos irá proclamar: "Nascer, todo mundo nasce;/Morrer todo mundo morre.../Mas, entre a vida e a morte,/Muito incidente ocorre:/Um chega por mero acaso,/P'ra outro a gente concorre"[198].

A exigência de iniciativa que o Destino nos coloca vai requerer, de outro modo, que Riobaldo encare o sertão com humildade. Ele deseja criar uma comunidade de virtudes, a fim de que a paciência se restabeleça, para mostrar que Deus é o permanecer e evitar o constante remexer do sertão. Mas para isso precisamos de sabedoria, como quem sabe o que a donzela Teodora sabe: mesmo dominando todos os tipos de saberes, a escrava do mercador húngaro era ciosa, diferentemente daqueles "sábios" que a desafiaram, que a condição

---

196 "Não fique triste rapaz/O destino é mesmo ingrato/No tempo da mocidade/Eu fui bonita de fato/Há muitos anos guardei/Esse negativo intacto/Por incrível que pareça/Sou a moça do retrato". A MOÇA do retrato. Intérpretes: Zé Tapera e Teodoro. Composição de Passarinho e Dadá. *In:* ZÉ TAPERA e Teodoro. Intérpretes: Zé Tapera e Teodoro. São Paulo: RCA Camden, 1981. 1 LP.

197 ROSA, 2006, p. 592 *et seq*.

198 MONTEIRO, 2002, p. 2.

humana trágica é de vícios, mas é também virtudes[199]. A humildade intelectual dela encheu de luz o palácio[200], restabelecendo a alegria que o Destino lhe retirou[201]. É "necessário urgente" para Riobaldo realizar a travessia. O que é preciso aprender e fazer? O tópico seguinte será dedicado a isto: como e em que termos a excelência humana deve ser exercida, conduzindo-nos para fora do sertão, o que só pode ser feito, de acordo com Riobaldo, entrando por ele adentro.

Diferente do que constatamos sinalizou da primeira experiência cultural que testemunhamos, aqui parece ser difícil sustentar uma racionalidade universal e aproblemática. Será que um sistema de racionalidade, erigido a partir dos desafios que o sertão nos coloca, pode ser compreendido fora de sua tradição, considerando que os *mores* institucionalizados por esse sistema têm a ver com as condições físicas e humano-culturais que o sertão oferece? Será que, na eventualidade de ser uma experiência singular, encontramos aqui algum elemento de abertura para uma universalidade qualquer? É por isso que essa racionalidade carece aqui de algumas reflexões.

A excelência é um *continuum* e o direito é um pormenor: a propósito das dimensões da *praxis* sertaneja e dos recursos mobilizados por Riobaldo no embate com a sua Sina

O modo como temos percebido as coisas até aqui nas narrativas do sertão está indicando que a virtude moral do sertanejo-narrador é excelsa, quando a obra produzida servirá de algum modo para a vida prática do ouvinte. Desse modo, num círculo grande (*ethos*) dois círculos menores aparecem ao centro (*praxis-poiesis* e *praxis-phronesis*) – uma representação embora não necessariamente comprometida com o modo aristotélico de colocar as coisas –, indicando que as "virtudes intelectuais" do sertanejo comunicam-se indissociadamente com suas "virtudes morais". A virtude da prudência, por seu turno, realiza-se, exigindo do homem uma continuação de virtudes dessa natureza, além de que, no seu todo, comunica-se com a virtude da produção, enquanto participam da construção de um cosmo moral único, isto é, a integração das duas é que define a eticidade sertaneja. A imagem poderia ser mais ou menos a seguinte:

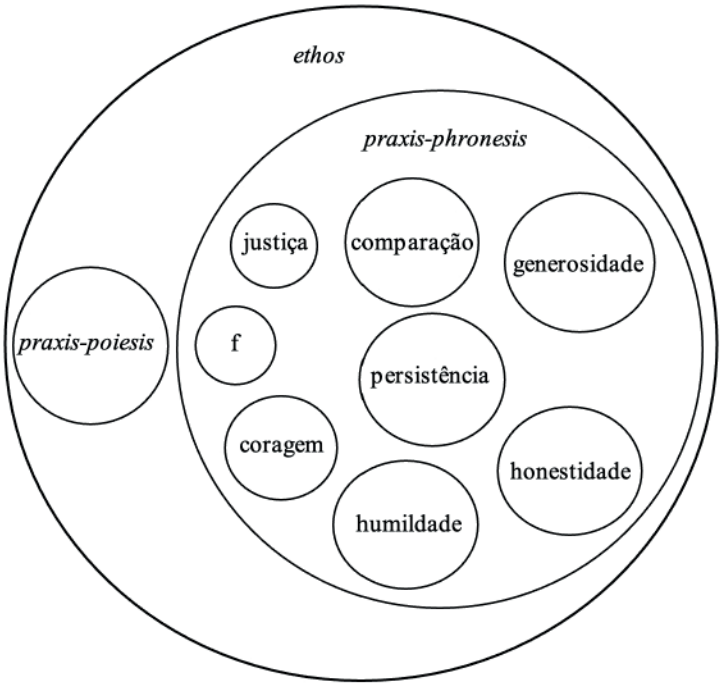
---

199 BARROS, 2007, p. 23.

200 *Ibid.*, p. 30 *et seq.*

201 *Ibid.*, p. 2.

Figura 1 – *Continuum* de excelências



Fonte: elaborada pelo autor.

Poder-se-ia perguntar agora o motivo desse holismo. Com efeito, o testemunho de que o Diabo existe, de que o sertão é uma loucura só, simplesmente por testemunhar, é pouco para Riobaldo. Isso é o que o item acima procurou explicar. Mas o que fazer para tomar-lhe as rédeas (retirar a sela, "retirar a canga do pescoço" ou "derrubar os arreios", como no sertão se diz[202]) de alguém que pôs fim a uma servidão qualquer? No contexto do sertão, a saída parece ser mobilizar uma pluralidade de excelências.

A narrativa de *O pretinho aleijado* é exemplar nesse ponto. Trata-se daquele boiadeiro que saiu de Rancharia com 1.800 bois pela madrugada e chegou em Três Lagoas na hora da ave-maria. Foi à igrejinha da cidade fazer sua oração e ficou impressionado com a cena que ele viu: um "pretinho aleijado", por lhe faltar uma mão, tocava o sino somente com aquela que restou. E cantava enquanto isso! O peão de coragem percebeu que aquela alma feliz era um espelho a muita gente,

[202] Sobre o sentimento de servidão e de procura da liberdade pelo sertanejo, ver O PEÃO na amarração. Intérpretes: Elomar. Composição de Elomar. *In:* ELOMAR. Intérpretes: Elomar. Rio de Janeiro: Kuarup, 1990. 1 CD.

que tendo tudo no mundo, na vida vive descrente. No dia seguinte seguiu viagem e, há muitas léguas dali, ficou sabendo que um malvado desordeiro assaltou a capelinha, matou o homem e roubou tudo que tinha nela. A partir daquele dia, o boiadeiro passou a ter um grande objetivo de vida: vingar a morte do sacristão, andando sempre de revólver carregado na esperança de encontrar o malfeitor. Ouviu falar que o sino da igreja vivia silenciado, mas que um dia à meia-noite ele tinha tocado, e voltando a Três Lagoas viu o povo assustado por causa disso. Quando entrou novamente na igreja, ouviu uma voz que transformou de novo a sua vida: "Jogue fora essa arma/Não se torne um pecador/Tirar a vida de um cristão/Compete a Nosso Senhor/Conheci a voz do pretinho/O meu ódio se acabou"[203].

Nessa narrativa, as dimensões da fé e da justiça se convergem no desejo de impor a ordem e garantir a paz no sertão. Vemos essa mesma coimplicação de virtudes no cordel de Amorim, que relata uma defesa penal feita pelo frei Damião[204]. Certo homem, preso sob a falsa acusação de matar toda sua família, foi atendido em confissão pelo idolatrado frei cearense; na hora do júri, interpelou os jurados, invocando a justiça divina para que a justiça da terra fosse feita. Segundo o poeta, em pouco mais de dez minutos o verdadeiro criminoso entrou no fórum e confessou ser o verdadeiro assassino, explicando detalhadamente a trama que o Destino ajudara a urdir para o homem.

No já referido conselho que Riobaldo toma de seu compadre, este o adverte que a justiça é uma decisão de cada um, isto é, que a colheita neste mundo é comum, mas o capinar é sozinho[205]. O conteúdo moral da justiça aqui parece insofismável, e as práticas de justiça seriam, apenas, uma consequência do que cada um plantou internamente no coração. O holismo prático da cultura onde os poetas sertanejos se situam não permite encontrar o direito como uma dimensão autônoma, mesmo porque aparece ali na fronteira com outras práticas, e exigir outras excelências que tornam possível o seu cumprimento. E não será isso que a história do Boiadeiro Punho de Aço nos sugere?

> A correnteza era forte
> Tirei o cipó da chincha do macho

---

[203] O PRETINHO aleijado. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Teddy Vieira e Luisinho. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada/Chantecler, 1973b. 1 LP.

[204] AMORIM, Severino. *Um réu inocente ou uma defesa feita pelo Frei Damião*. [*S. l.: s. n.*], [19--].

[205] ROSA, 2006, p. 58.

E pelo escuro ainda consegui
Laçar o peão por um dos seus braços
Ao trazer ele na praia
Meu coração se fez em pedaço
Por um milagre que Deus mandou
Salvei meu pai com seu próprio laço[206].

A vida prática excelente testemunhada pelos poetas parece apenas possível em um *continuum* de excelências, capazes de integrar o homem no meio onde vive e atua, um meio que, nunca é demais acentuar, é hostil de diferentes maneiras. São excelências que parecem agrupar-se em duas dimensões distintas: a dimensão ativa (prático-prudencial) e a dimensão produtiva (prático-poiética) do sertanejo. Em verdade, seria possível ao Boiadeiro Punho de Aço justificar autonomamente cada uma das ações que a narrativa dá conta? Parece que, antes de tudo, o boiadeiro-narrador justifica moralmente a salvação do pai, mesmo porque o seu gesto deve ser reconhecido como bom; mas o bom, entretanto, tornou-se excelente porque foi feita justiça, isto é, o filho cumpriu com o pai uma obrigação irrecusável. Ocorre, ainda mais, que o rapaz somente pode fazer justiça ao pai, na medida em que se tornou excelente no ofício de manusear o laço. Mas essas implicações ainda não estão completas sem que se diga que a excelência produtiva, expressa no peão, não seria uma autêntica excelência se se restringisse ao puro domínio de um laço: ela apenas reluz, quando permite ao peão responder pelas obrigações com o pai e, consequentemente, obter o reconhecimento de que é uma pessoa boa e justa.

O domínio de uma excelência aqui está diretamente associado com o domínio de tudo mais que as outras exigem: há um universo poiético, porque é preciso ser bom laçador, do que resulta ainda a mobilização de uma *techne* ou da operatória indispensável à sua realização. Há um universo prudencial, porque é preciso acertar nas decisões que uma vida boa exige, seja do pai, seja do próprio Boiadeiro Punho de Aço. O que isso que dissemos por último sugere? Antes de tudo, que aquelas práticas alusivas à justiça encontradas nas narrativas do sertão têm apenas uma solução de continuidade entre *poiesis* e *phronesis*, de modo que tais práticas encontrarão seu sentido, apenas, na globalidade daqueles *mores* que somente uma teoria do *ethos* sertanejo é capaz de oferecer. Mas sugere ainda

[206] BOIADEIRO Punho de Aço. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Teddy Vieira e Pereira. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho e Tião Carreiro. São Paulo: Columbia, 1956. 1 78RPM.

como consequência disso que, até onde pudemos perceber, o domínio da experiência jurídica, quando a tomamos daquela conclusão que a primeira parte de nosso estudo nos deu – de uma *praxis*-realização excelente, mas relativa especificamente à partilha do mundo onde os sujeitos iguais e responsáveis se reconhecem enquanto tais, além do que o lugar de cada um é passível de determinação por um terceiro-juiz[207] –, não se apresenta para nós na poesia sertaneja senão como um pormenor daquele *ethos* do sertão. O tópico seguinte visa especificar essas dimensões da razão prática sertaneja, isso para compreender o significado de cada uma delas naquele *continuum* de excelências, naquela luta orquestrada para amenizar o sofrimento que o Destino nos impõe.

A praxis-poiesis *do Boiadeiro Punho de Aço: conhecendo "as artes e os ofícios" do sertanejo e as exigências próprias da racionalidade do sertão*

A experiência de vida no sertão não prescinde de habilidades próprias do sertanejo, forjadas pela necessidade do seu meio. Com efeito, tal como para Riobaldo é decisivo saber atirar bem para fazer justiça a Joca Ramiro, acabando com os Hermógenes, para o Boiadeiro Punho de Aço é importante ser excelente no laço para, ainda que no escuro da noite e no movimento da correnteza, fazer justiça ao seu pai. Assim também é que o repentista, numa roda de violas, é aplaudido na medida em que consegue se defender dos versos do seu adversário, respondendo-lhe com outro ainda mais embaraçoso[208]. A consagração de um homem, nossos poetas colocam, está no fazer bem e exitosamente um trabalho difícil, na sua capacidade de associar adequadamente a coragem com a arte da profissão. Somente esse reconhecimento é que leva o poeta a dizer, em *A derrota do Boi Palácio*, que na região de Barretos o nome de Gomercindo ficou bastante falado: ele se consagrou como o melhor peão do estado, quando, mesmo sem se inscrever

---

[207] Trata-se aqui de referir-se à prática jurídica como um "exercício determinante de relativização-comparação de sujeitos *iguais* e *responsáveis*" e de um mundo prático que é decerto inconfundível. LINHARES, 2013, p. 140.

[208] "Quando dois cantadores se defrontam, o que é inevitável é o desafio bulhento e arrogante em que veronilmente põem ambos em prova os próprios dons de improvisação". MOTA, 2002c, p. 33.

no torneio, surpreendeu a arena ao montar e não cair daquele touro em cujo lombo não pararam outros peões afamados[209].

A própria ideia de sertão, de acordo com a narrativa de Riobaldo, relaciona-se com as adversidades que a atividade diária encontra. É disso que o pai do Boiadeiro Punho de Aço fala para o filho no momento em que deixa a casa. Daí também o conselho para ser um bom profissional: se ele for excelente no que faz, isto é, se for bom laçador, a adversidade será superada. E não será também um pouco isso que nosso jagunço quer dizer com "Quem mói no asp'ro, não fantasêia"[210]? A dureza do mundo não permite outra coisa a não ser que seja desafiado, de frente e com coragem. Ele acredita que, apesar do Destino e da natureza insidiosa do sertão, seja preciso enfrentar o mundo com toda a sua força, com toda a sua vontade. Ele mesmo dá prova disso, quando resolve atravessar o Liso do Sussuarão, pois acredita num ditado antigo que dizia que, um dia, tudo o que não é humano se sujeitará ao humano: "Pois os próprios antigos não sabiam que um dia virá, quando a gente pode permanecer deitada em rede ou cama, e as enxadas saindo sozinhas para capinar roça, e as foices, para colherem por si, e o carro indo por sua lei buscar a colheita, e tudo, o que não é o homem, é sua, dele, obediência?"[211]. Ele não nega que em algum momento qualquer corajoso tem medo, como ele mesmo teve do mal da bexiga[212], mas para encarar o sertão de frente, o certo mesmo é ter coragem; aliás, acredita que o único e verdadeiro direito que possui é o direito de não ter medo[213]. A ideia é a de que, depois de entrar no eito, a própria circunstância vai abrindo o caminho: o boi, enquanto vivo, pasta[214]! Essa é a forma destemida como Riobaldo prossegue nos projetos em meio a tamanhas dificuldades que o sertão – o Destino! – lhe impõe.

Na forma de Riobaldo ver o mundo, ele entende que, para desafiar o sertão, é preciso ter uma habilidade especial, mas o aprofundamento de uma dimensão que poder-se-ia chamar de *poiesis* rural levar-nos-á a perceber que ela

---

[209] DERROTA do Boi Palácio. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de José Morais e Zé Carreiro. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada/Chantecler, 1974. 1 LP.

[210] ROSA, 2006, p. 10.

[211] *Ibid.*, p. 506.

[212] *Ibid.*, p. 400.

[213] *Ibid.*, p. 394.

[214] *Ibid.*, p. 448.

mesma tem seus limites, fixados pela própria Sorte que a governa. A mesma fragilidade da vida humana é aqui projetada sobre a sua obra, de modo que ela é irrevogavelmente afetada pela finitude[215]. Os frutos da excelência produtiva devem ser colhidos com humildade, como se vê das severas críticas que se faz à sua falta nas narrativas da *Besta Ruana* e de *A marca da ferradura*[216]: no primeiro caso, o dono de uma mula cuja *performance* invejava a todos foi obrigado a sacrificá-la, no dia em que chegou a Desgraça e ambos caíram na perambeira, quebrando as duas pernas daquele mulão ensinado; no segundo, o burrão do fazendeiro o matou, recusando-se a entrar na igreja e humilhando a intenção do dono de desafiar o altar sagrado. As habilidades poiéticas, muitas vezes, são associadas a um plano extramundano, como no caso do vaqueiro Seo Joaquim que, para achar uma rês no mato, se apega com as almas vaqueiras[217]. É o caso ainda da moça do carro de boi, cuja habilidade com os bois tornou possível que, na hora derradeira, eles aceitassem o chamado de conduzir o seu caixão[218]. E, por fim, é também o caso do cantador de coco que, não respeitando sequer o Dia de São Bartolomeu, foi surpreendido por um desafiante excelente (que depois se deu conta que era o Diabo!) e de seus versos só se livrou quando cantou o "credo-encruzado"[219].

A habilidade de um sertanejo para o exercício de suas funções Riobaldo vê na sagacidade do Seo Habão, ativo como a ema do chapadão que é a primeira que escuta, sacode e corre[220]. Mas essa excelência que permite sair do sertão é algo que se adquire com a vida, e o próprio Riobaldo diz que a sua foi adquirida com

---

215 CARRO de boi. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Tonico. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Continental, 1959. 1 LP; ESTEIO [...], 1970.

216 TONICO E TINOCO, 1949; A MARCA da ferradura. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Lourival dos Santos e Riachão. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Continental, 1956. 1 78RPM. Ainda sobre os limites da excelência produtiva e sobre a humildade diante do mundo, ver A MODA [...], 1970, e Lourenço e Lourival, 1994, a primeira denunciando a vaidade do artista e a segunda o excesso de coragem do agente. O MENINO caçador. Intérpretes: Lourenço e Lourival. Composição de Teddy Vieira. *In:* LOURENÇO e Lourival. Intérpretes: Lourenço e Lourival. São Paulo: RGE, 1994. 1 LP.

217 O MELHOR do Globo Rural: aboio. Produção: Sistema Globo de Televisão. Rio de Janeiro: Globo Vídeo, 2005a. 8 DVDs.

218 A MOÇA do carro de boi. Intérpretes: Trio Parada Dura. Composição de Carlos César, José Fortuna e Creone. *In:* BLUSA vermelha. Intérprete: Trio Parada Dura. São Paulo: Copacabana, 1980. 1 LP.

219 ROCHA, José Pacheco. *Peleja dum cantador de coco com o diabo*. São Paulo: Luzeiro, [19--]. p. 23.

220 ROSA, 2006, p. 412.

a idade, aprendendo com o Diabo o que Deus antes lhe mandou fazer[221]. A sua habilidade, na pontaria, ele diz ter sido um dom de Deus[222]. Alguns companheiros seus conheciam o sertão em detalhes, por isso eram bons rastreadores: sabiam onde encontrar água, farejavam como cachorro-mestre, mesmo no meio de profundas adversidades; eles fariam muita falta se não estivessem ali, acompanhando aquela travessia[223]. Assim é que João Vaqueiro, chegando numa casa abandonada, pela simples disposição das coisas, deu com precisão o tempo que os antigos donos dali tinham se mudado[224]. É que o jagunço que entra para essa arte adivinha o invento de qualquer porvir. Por isso, na hora certa do perigo, ele encontra sempre uma saída[225]. O sertanejo do Nordeste, pelos sinais que a natureza lhe oferece, adivinha a estiagem e prepara-se para o flagelo[226]. A suspeita de que na mata faltará água é, aliás, o motivo da peleja da onça com o coelho, segundo aquela narrativa que parece nunca ter fim[227].

O mundo prático que tem lugar no sertão denuncia qualquer pretensão de uma universalidade racional, além de desconstruir o velho mito do Jeca Tatu: distante daquela caricatura que Lobato ajudou a esboçar – a do homem matuto, caipira ou tabaréu, doente, acomodado e sem cultura[228] –, o sertanejo responde um a um aos desafios que o sertão vai lhe impondo, por meio de seus próprios processos de produção cultural. O desafio proposto pela moça, amada ao mesmo tempo por um rapaz da cidade e outro do campo, foi de que cada um partisse em sua condução habitual de um mesmo ponto da fazenda, ficando acertado que quem chegasse primeiro à sua casa ganharia seu coração[229]. Aquele que morava na cidade e corria no carro

---

221 ROSA, 2006, p. 46.

222 *Ibid.*, p. 162.

223 *Ibid.*, p. 47 *et seq.*, e 398 *et seq*.

224 *Ibid.*, p. 323.

225 *Ibid.*, p. 219.

226 ASSARÉ, Patativa. *Ispinho e fulô*. 3. ed. Fortaleza: BC Edições, 2001b. p. 52-55.

227 Trata-se daquele tipo de narrativa em que a autoria se perdeu no tempo e vale pelo encantamento que provoca no auditório, pela coerência dos fatos narrados e pela autoridade de quem narra. Como disse Mota, falando especialmente quanto à narrativa popular do sertão, este é o elemento menos importante na investigação do seu sentido. MOTA, 2002b, p. 130.

228 LOBATO, Monteiro. *Idéias de Jeca Tatu*. São Paulo: Globo, 2008. Um contraponto a essa visão negativa do sertanejo, na composição e na expressão, ver BOLDRIN, 2012.

229 CAVALO enxuto. Intérpretes: Jacó e Jacozinho. Composição de Lourival dos Santos e Moacir dos Santos. *In:* JACÓ e Jacozinho. Intérpretes: Jacó e Jacozinho. São Paulo: Caboclo/Continental, 1969. 1 LP.

embaraçou-se pelo caminho[230], mas o outro que era do campo e correu no seu cavalo ensinado chegou primeiro ao local, cortando atalhos e pulando as porteiras que o jovem citadino teve de parar para abrir. Isso aponta para a necessidade de qualquer avaliação cultural levar a sério os desafios internos que a tradição pesquisada coloca para si. A atenção para estas exigências constitutivas da racionalidade é que permite ver, por exemplo, a complexidade e a relevância do "aboio", uma cantiga de trabalho usada pelos vaqueiros para tocar o gado, na constituição de uma *poiesis* rural que só faz mesmo sentido na geografia do sertão[231].

Se a propósito do aboio se diz isso, igualmente poderíamos perguntar: nesse mundo de riscos e de incertezas, a mecânica ou a robótica, por mais engenhosas que sejam, serviriam em que ao mister de um tropeiro? Conhecer nos dentes a idade das mulas, escolher no pasto o animal apropriado para o serviço, selecionar a mula que será madrinha da tropa, tratar os arreios e equipamentos de trabalho, conhecer os hábitos dos animais, prevenir contra todas as surpresas da viagem – queda do animal, mordida de cobras ou de mosquitos, chuvas etc. –, cada uma dessas habilidades é tarefa para anos de observação[232]. A perícia técnica que o sertanejo desenvolve, em sua lida diária, faz dele um especialista, como se vê do diálogo entre um caipira e um médico[233]: a imperícia que o sertanejo tem

---

230 Rigorosamente diz-se "deu com os burro n'água"!

231 A referência aqui utilizada para o aboio, inclusive no que diz respeito aos depoimentos sobre a teoria musical, decorre do documentário do programa de televisão *Globo rural*. O MELHOR [...], 2005a. É importante ainda ressaltar que aquilo que se diz do significado do aboio para uma *poiesis*-vaqueira também se pode dizer do fascínio que o berrante exerce sobre o gado em outra arte semelhante, a do berranteiro, caracterizada pela capacidade de retirar do instrumento um som característico e puxado por um peão mais experiente que vai à frente da boiada. Por causa disso é chamado, na linguagem boiadeira, de "ponteiro", sobretudo porque sua *techne*-boiadeira ou habilidade pessoal permite que o rebanho não disperse pelo caminho, reduzindo o estresse do rebanho e dos peões. Sobre essa questão, ver BERRANTEIRO. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Tonico e Anacleto Rosa Jr. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: RCA Victor, 1967. 1 LP.

232 Uma representação exemplar da multiplicidade de ofícios que o sertanejo tem de dominar pode ser vista na série *Os tropeiros*, a qual reuniu importante documentário sobre a história dos tropeiros no Brasil, Argentina e Uruguai, ofício iniciado pelos jesuítas e que acabou contribuindo para formar a identidade brasileira. Esse trabalho, produzido a partir de uma marcha que percorreu 1.760 km durante 66 dias em lombo de burros, foi idealizado e produzido pelo programa *Globo rural*, Rede Globo de Televisão, reconstituindo de modo mais ou menos fiel o que foi outrora – e ainda significa de algum modo, em alguns lugares e para algumas pessoas – a experiência de vida dos tropeiros, nomeadamente aqui o que nos interessa: os desafios e as habilidades que atravessar o sertão exigia do tropoeiro. TROPEIROS. Produção: Sistema Globo de Televisão. Rio de Janeiro: Globo Vídeo, 2006. 3 DVDs.

233 O DOUTOR e o caipira. Intérpretes: Goiano e Paranaense. Composição de Goiano e Geraldinho. *In:* Goiano e Paranaense. Intérpretes: Goiano e Paranaense. São Paulo: Warner Music, 1994. 1 CD.

para com os processos hospitalares ter-se-ia, do mesmo modo, se o médico fosse ao campo amansar um cavalo, uma arte que exige uma habilidade especial, tal como saber o tamanho certo do animal e conhecer os seus hábitos, firmar-se em cima da sela, dominar a rédea e manobrar o bicho, conhecer a hora certa de interromper o treinamento etc.

Mas diferente do que dissemos dessa racionalidade poiética no contexto do sertão, a habilidade de que falam nossos poetas não se reduz a uma simples operatória, uma técnica no sentido moderno e emancipada de um fim valoroso. É certo que o sertanejo buscará sempre a excelência do seu trabalho, desempenhará da melhor forma possível o seu ofício, como Geraldinho diz do desejo de ser o melhor na foice dentre os peões que estavam roçando o pasto do vizinho[234]. Mas essa vontade de ser bom não é, apenas, um capricho do agente. O desejo de transcender os próprios limites, como ocorre com Riobaldo ao fazer um pacto com o Demo e superar as forças de Hermógenes, relaciona-se com um fim bom que ele deseja realizar: livrar o sertão da injustiça, da qual os Hermógenes são a causa. É por isso que a virtude poiética é louvada, mas a pretensão do agente de exceder os limites humanos é censurada pelos poetas, como no caso do fazendeiro que, se julgando bom montador, foi derrubado pelo burro na porta da igreja, quando violou o altar de Nossa Senhora Aparecida[235].

A excelência artística, tal como a vemos exaltada pelos nossos poetas, é uma espécie de habilidade cujo fim não se confunde com o próprio ato de criar um objeto, mas tendo em conta a intenção que se mobiliza para tal, um pouco mais talvez que a simples "intenção do criador", como seria próprio dizer aristotelicamente[236], mas na sua intenção enquanto agente moral, como se de fato não fosse possível distinguir direito a virtude intelectual da *poiesis* do caráter de quem exerce tal virtude. O irmão de Ferreirinha decidiu desafiar o redumão não por uma vaidade pessoal ou por uma razão desportiva[237]: a coragem empregada tinha por fim a reparação moral ou a honra da sua família.

O Boiadeiro Punho de Aço exalta a sua habilidade com o laço, porque ela lhe permitiu salvar um boiadeiro que estava se afogando no rio, e a exalta com

---

234 O CAUSO do mutirão ou o causo do osso. Intérprete: Geraldinho. Composição de Geraldinho Nogueira. *In:* GERALDINHO. Intérprete: Geraldinho. Goiás: Anhanguera Discos, 1997c. 2 CDs.

235 A MARCA [...], 1956.

236 ARISTÓTELES, 1970, 1139b.

237 IRMÃO [...], 1966.

mais motivo ainda: o boiadeiro era o seu pai[238]. Nem de longe é possível ser do sertão, ser um autêntico sertanejo, sem saber interpretar o canto da cigarra e seu sinal para o plantio; não é possível, também, ignorar se o boi doente está ervado ou mordido de cobra; não é possível, muito menos, desconhecer se uma madeira é apropriada para fazer cerca ou se a lua é adequada para cortá-la. Conhecer as garrafadas, as simpatias e as rezas apropriadas para cada ocasião faz uma grande diferença para quem lida com os animais, sendo motivo de grande admiração para Euclides da Cunha aquela prática do sertanejo de rezar no rastro da criação para curar suas bicheiras[239]. Mas em qualquer dos casos, são processos culturais devidamente integrados a um sistema de moralidade que exige outras obrigações.

A Travessia do Araguaia e a dimensão prático-prudencial da excelência sertaneja

A *poiesis* rural da qual falamos não cumpre sozinha a missão de reduzir os efeitos da Fortuna, daí que a razão prática sertaneja careça aqui de análise sobre sua dimensão prudencial. Ocorre que se a prudência é apenas uma das excelências de quem recusa o capricho do Destino, é ela mesma um *continuum* de exigências que são postas ao sertanejo[240]: decidir bem é uma virtude que mobiliza diferentes cânones normativos. A capacidade de escolher bem é uma virtude imprescindível na vida de um sertanejo. Os autores de Travessia do Araguaia[241], aquela moda caipira que nos conta a difícil travessia de uma boiada no Rio Araguaia, mostram essa importância, quando narram o desembaraço daquele jovem ponteiro da comitiva, mas que, sendo sua primeira viagem para aqueles lados, não conhecia ainda os tormentos do Araguaia afamado. Não sabia, portanto, do grande perigo que habitava naquelas águas: as piranhas, temidas até pelos peões mais experimentados da comitiva.

De fato, a boiada descia em direção ao rio, tendo por capataz um velho de muita sabedoria, de modo que suas ordens eram severas e toda a peonada obedecia. Quando chegaram à barranca, ele explicou que, para passar o rio a salvo, era preciso antes de tudo derrubar um boi n'água, a fim de que as piranhas se

---

238 BOIADEIRO [...], 1956.

239 CUNHA, 2006, p. 158.

240 ROSA, 2006, p. 15 *et seq*.

241 TRAVESSIA do Araguaia. Intérpretes: Sérgio Reis e Almir Sater. Composição de Décio dos Santos e Dino Franco. *In:* O REI do gado. Intérpretes: Sérgio Reis e Almir Sater. Rio de Janeiro: Som Livre, 1996. 1 CD.

entretecem e permitissem que a comitiva chegasse inteira ao outro lado. A ordem foi dada ao jovem no sentido de que matasse certo boi velho do rebanho, eis que já estava cansado e valia pouco dinheiro. A ordem foi cumprida e a passagem foi exitosa, mas o ponteiro reclamou daquela decisão tomada pelo capataz, considerando-a cruel. Em resposta, o experiente homem lhe falou que não havia motivo para aflição, uma vez que a circunstância exigia aquele sacrifício, sendo certo que o próprio Jesus Cristo morreu para salvar a humanidade. Quem poderia ser a vítima? Talvez o mesmo boi, um outro ou ainda o próprio ponteiro. A lição que o velho boiadeiro deu ao moço era de que a vida ética, na relação que estabelecemos uns com os outros, é uma vida de escolhas; e, mais ainda, tais escolhas, muitas vezes, podem não ser as mais desejadas, mas serão sempre iluminadas pelo aprendizado de quem já viveu a experiência em causa.

É preciso muita sabença para alguém acertar em suas escolhas na contingência do sertão; é preciso compreender bem seu lugar no mundo e seus limites de atuação dentro dele, já que a mente é vã e só Deus é quem sabe os mistérios deste mundo[242]. Como também é comum dizer por ali, "A sabedoria quando é muita vira onça e come o dono". Mas tomar uma decisão excelente requer de nós um exercício permanente de saber mais, pois quem desconfia fica sabido[243]. O boiadeiro que matou seu cachorro por pensar que estava louco, quando na verdade uivava lhe avisando da carteira que havia caído na estrada, de fato não era sábio, pois não teve a sensibilidade de observar o comportamento do animal[244]. Segundo Riobaldo, desejar e procurar a vida boa nos impõe um desafio muito grande, visto que a cabeça da gente é uma só, e pouca para tantas e tão grandes coisas que acontecem. É da própria natureza do sertão desafiar a nossa previsibilidade e a nossa capacidade de cálculo: "O sertão não chama ninguém às claras; mais, porém, se esconde e acena. Mas o sertão de repente se estremece, debaixo da gente..."[245]. A surpresa sempre nos visita, ainda que estejamos em procedimento de espera[246], mas o domínio sobre ela é sempre buscado pelo sertanejo.

---

242 ALMEIDA FILHO, Manoel D'. *Os três conselhos da sorte*. São Paulo: Luzeiro, 2005. p. 3.

243 ROSA, 2006, p. 138.

244 SE OS ANIMAIS falassem. Intérpretes: Cacique e Pajé. Composição de Biguá, Taubaté e Teodomiro Rossini. *In:* CACIQUE e Pajé. Intérpretes: Cacique e Pajé. São Paulo: Sertanejo/ Chantecler, 1981. 1 LP.

245 ROSA, *op. cit.*, p. 522.

246 *Ibid.*, p. 251.

Agir bem pressupõe conhecer suficientemente o que se quer fazer e, tal como a *poiesis* anteriormente tratada, é uma virtude intelectual do agente: toda ação, diz Riobaldo, tem origem numa palavra pensada[247]. A água só é limpa nas cabeceiras: o mal ou o bem das nossas ações está em nós mesmos, não nos efeitos delas[248]. Por causa disso, a personagem tem um desejo insaciável de saber: "Inveja minha pura é de uns conforme o senhor, com toda leitura e suma doutoração"[249]. Ele tem inveja de seu ouvinte porque queria decifrar o que é importante entender e o que nos impulsiona a agir estranhamente[250], isso tudo para dar rumo às coisas que ele está narrando[251]. Ele sente muito o desejo de possuir a instrução do seu hóspede, cuja sabença por certo o ajudaria descobrir se o Diabo existe ou não[252]. A vontade dele era de também ter nascido na cidade para ser instruído e então narrar direito[253]. Em outras palavras, a personagem quer assenhorar-se de todas as virtudes, já que considera todas elas indispensáveis para aquele que, recusando a traição do sertão, queira se livrar das artimanhas do Coisa-Ruim.

As decisões dos heróis, tomadas na disputa de Oliveiros com Ferrabrás, são louvadas pelo cordelista Barros por terem sido decisões sábias, exemplo da decisão de Oliveiros de poupar a vida de Ferrabrás que resultou em seu batismo[254]. Mas uma decisão exemplar nos é narrada pelo próprio Riobaldo, a propósito da ocasião em que combateu o grupo de Zé Bebelo. Com efeito, apesar de ser um inimigo àquela altura, nossa personagem tem por ele uma grande afeição. A vantagem no momento é do seu grupo e ele inventa um jeito de capturar o "inimigo" vivo, de modo que pudesse ter alguma chance de se salvar: "Joca Ramiro quer esse homem vivo! Joca Ramiro quer esse homem vivo! Joca Ramiro faz questão!..."![255], foi o que gritou para os companheiros, que como num coro de música gritavam uns aos outros aquela ordem inventada. Quando capturado, Zé Bebelo exigiu

---

247 ROSA, 2006, p. 178. Mais uma vez aqui uma indissociação das virtudes procuradas pelo nosso narrador, no caso agora a incorrer numa continuação entre *phronesis* e *episteme*.

248 *Ibid.*, p. 97.

249 *Ibid.*, p. 14-15 e 60.

250 *Ibid.*, p. 100.

251 *Ibid.*, p. 232.

252 *Ibid.*, p. 232.

253 *Ibid.*, p. 407.

254 BARROS, Leandro Gomes de. *A batalha de Oliveiros com Ferrabrás*. São Paulo: Luzeiro, 1913. p. 15.

255 ROSA, *op. cit.*, p. 252.

que fosse morto logo ou que lhe dessem julgamento, opção esta que foi escolhida por Joca Ramiro. Logo, a ordem foi dada para reunir todos os homens, a fim de que fosse feita a acusação geral e as defesas que houvesse. Durante o julgamento, nossa personagem ouvia os argumentos de uns e as ponderações de outros, mas Riobaldo mesmo, este tinha vergonha de se apresentar e dizer alguma coisa porque não queria que seu ex-aliado o reconhecesse. A decisão final de falar é para todos surpreendente, inclusive para ele que não sabe o que deu em sua cabeça quando inventou aquela ordem e, pior ainda, de onde retirou aquelas palavras acertadas que definiram o resultado do veredito.

Mas essa sabedoria, tal como já se disse sobre a virtude produtiva, não prescinde de uma dimensão teleológica, uma vez que ser inteligente não é suficiente para escolher razoavelmente: Zé Bebelo era homem de virtudes raras, queria saber de tudo o que acontecia no mundo, queria alterar tudo, era inteligente, era valente... Enfim, queria ser o mais honesto de todos[256]. E é o mesmo Riobaldo que exalta Joca Ramiro pela sabedoria prática que possui: ele tem uma moral que inspira todos os seguidores, diferentemente de Hermógenes e Ricardão que, embora possuindo habilidades inquestionáveis, ignoram o sentido moral de suas ações[257]. O que já dissemos sobre a *auctoritas* narrativa se dar, especialmente, pelas qualidades morais do narrador, aqui podemos entender melhor a razão disso: a destreza dos narradores é louvada e a eles se dá crédito porque nos instruem sobre procedimentos bons. A sabedoria prático-prudencial é uma virtude de quem é bom, pois somente quem o é será capaz de decidir bem. É por isso que o lendário Cancão de Fogo, objeto da imaginação de muitos poetas nordestinos, é, segundo um cordelista, uma pessoa imbatível nos negócios[258], mas este não o louva, pois Cancão não tem escrúpulos: seu desvio de caráter, mascarado pelo jogo retórico de um pretenso relativismo moral, faz com que se desonere da responsabilidade pessoal de distinguir o que é bom do que de fato é ruim[259].

O traçado geral anterior, sobre a virtude da decisão ou sobre a sabedoria que ela reclama, coloca a necessidade de nos determos um pouco mais aqui sobre esses predicados que o homem de ação deve ter. Com efeito, antes de tudo uma boa escolha exigirá do sujeito a consciência da fragilidade e da própria

---

256 ROSA, 2006, p. 76.

257 *Ibid.*, p. 179.

258 BARROS, Leandro Gomes de. *Vida e testamento de Cancão de Fogo*. São Paulo: Luzeiro, [19--]b. p. 4 e 14.

259 *Ibid.*, p. 4, 6 e 21.

incompletude. O que fez a diferença entre a boa Sorte de João Besta e a desventura de seus irmãos, quando saíram pelo mundo, foi o reconhecimento dele de que deveria tomar a bênção do seu pai antes de partir[260]; os outros, ao contrário, preferiram que lhes desse dinheiro. A consciência da finitude diante da doideira e da imprevisibilidade do sertão obviamente não induz à acomodação de Riobaldo, mesmo porque até a morte só é para os que morrem[261]. Sua preocupação principal é com o inacabado permanente da vida: "O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou"[262]. De qualquer modo, agora especificando o diagrama representado há pouco a propósito das virtudes do sertanejo, essa humildade, essa consciência da fugacidade da vida é um ponto importante de partida.

A consciência da fragilidade e o desejo de completude somente podem estar juntos se o homem tiver fé, pois apenas desse modo é possível tomar uma decisão acertada. Assim é que uma das coisas que Riobaldo admira em Joca Ramiro é o fato de ele rezar o terço antes de dormir[263]. O depoente sente até medo quando pensa na possibilidade de Deus não existir, pois assim a vida de cada um não passaria de uma existência tola[264]. O caráter do sertanejo é formado, junto com o trabalho, no exercício permanente da fé cristã, por isso que o poeta cantará sua saudade do sertão:

> E se ajuntando a família
> Para a coalhada cear,
> Se não reza logo o têrço,
> Finda a ceia e vai rezar;
> E depois perto à fogueira, fia aqui a fiandeira,
> Fuma o velho numa esteira,
> E todos a conversar.

---

260 ARÊDA, [20--], p. 4.

261 ROSA, 2006, p. 239.

262 *Ibid.*, p. 23.

263 *Ibid.*, p. 27 *et seq*.

264 *Ibid.*, p. 60.

Ai, que saudades do terço,
Que a família vai rezar[265]!

As comoventes canções, *Santa Luzia* da dupla Abel e Caim, narrando a paixão de um jovem pela moça de olhos lindos[266], e *Pingo d'água* de Tonico e Tinoco, testemunhando a graça alcançada de chover em sua lavoura[267], parecem suficientes para darmos conta dessa fé arrebatadora que ajuda a esculpir a alma do sertanejo. Mas apenas essa virtude não basta, pois para decidir bem, é preciso ter coragem: "Carece de ter coragem"[268]! Esta é uma exigência que é posta a Riobaldo desde o primeiro encontro com Diadorim, quando atravessaram o rio naquela frágil canoa. A memória narrativa da personagem, desde o momento em que esse acontecimento é referido em seu monólogo, nunca mais deixa de sinalizar a necessidade de destemor para sobreviver no sertão. Por que é importante ter coragem? A sabedoria é um bem, mas é uma oficina laboriosamente difícil: a verdade se mostra não é na saída nem na chegada, mas na travessia[269]. O caminho certo não é para frente nem para trás, e sim para cima[270]. Por isso, a coragem é uma virtude grandiosa, mesmo porque com ela os obstáculos do sertão podem ser transpostos, o Destino nunca é irreversível. Assim, nossa personagem não tinha medo do perigo, mas apenas de errar, de ir ao encontro do perigo por culpa sua: se fosse possível retirar o medo de errar que a gente tem, estaríamos todos salvos[271]. Ela narra como superou o medo de se entregar de verdade à vida de jagunço em companhia de Diadorim, e explica ao seu ouvinte o significado daquele ensinamento de se comer o coração de uma onça, matada com faca pelo próprio interessado em ter coragem: a vontade de conseguir alguma coisa pode impulsionar a pessoa a matar mesmo a onça para retirar o coração[272].

---

265 GALENO, 1978, p. 353.

266 SANTA Luzia. Intérpretes: Abel e Caim. Composição de Iolando Mondim e Dorival Teixeira. *In:* ABEL e Caim Intérpretes: Abel e Caim. São Paulo: Chantecler, 1967. 1 LP.

267 PINGO d'água. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de João Pacífico e Raul Torres. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Caboclo/Continental, 1970. 1 LP.

268 ROSA, 2006, p. 109.

269 *Ibid.*, p. 64.

270 *Ibid.*, p. 94.

271 *Ibid.*, p. 185.

272 *Ibid.*, p. 152 *et seq*.

A falta de coragem nas tarefas grandes e pequenas é uma espécie de profanação do homem, e aquele ABC do preguiçoso, retirado do anonimato, adaptado e gravado há alguns anos por um poeta do sertão, dá uma ideia do significado dessa virtude na moral do sertanejo[273]. O medo é que fez o Vaqueiro Damião virar motivo de deboche para os narradores do sertão: foi preciso contar com a Sorte para a onça não o comer. A personagem foi apanhada pelo animal, enquanto dormia à beira da aguada, quando, na verdade, deveria esperar e prender a rês do patrão que andava desertada e ali viria fatalmente beber. Ao se ver dentro da toca, ao lado dos filhotes e com a mãe distraída olhando a lua, Damião deu de lembrar do chocalho que tinha no bolso e gritou espantando a fera, quando já lhe tinha posto o gangolo na cauda.

Em verdade, a lenda do homem que matou a onça de medo rendeu para a personagem muitas aventuras que se contam sobre ele, todas com o fundo moral de que a indolência é incompatível com a vida no sertão: "Assim pensava consigo: – Isto foi uma lição/Para eu deixar a preguiça/E viver com atenção/Pois eu ganhava o dinheiro/Furtado do meu patrão"[274]. A coragem é também o que Renato Andrade diz ter sido imprescindível para ser um violeiro distinto: seguiu o conselho dos violeiros mais velhos e esfregou uma cobra entre os dedos, para que eles ficassem macios e, quando um dia se deparou com o Tinhoso numa porfia de viola, fez um acorde engenhoso de modo a formar uma cruz, espantando o desafeto[275]. E do mesmo modo o desassombro de Maria Bonita, a mulher de Lampião, é elogiada pelos poetas, sendo certo que um dos motivos que levaram a cangaceira a deixar a família e entrar no cangaço foi exatamente a indolência do marido[276].

A outra qualidade pessoal e exigível para escolher bem é a persistência. Da mesma forma como ser ruim sempre é difícil, carecendo de um exercício permanente de perversidade[277], agir bem também é uma tarefa complicada. Ser bom é fácil, difícil é ter convicção disso e aguentar firme esse propósito até o

---

273 ABC do preguiçoso. Intérpretes: Xangai. Composição de Xangai. *In:* ELOMAR, Geraldo Azevedo, Vital Farias & Xangai. Intérpretes: Xangai. Rio de Janeiro: Kuarup, 1984. 1 LP.

274 SILVA, 1980, p. 11.

275 O MELHOR do Globo Rural: Renato Andrade. Produção: Sistema Globo de Televisão. Rio de Janeiro: Globo Vídeo, 2005b. 8 DVDs.

276 SANTOS, Antônio Teodoro dos. *Maria Bonita, a mulher do cangaço*. São Paulo: Luzeiro, 1986. p. 14.

277 ROSA, 2006, p. 170.

fim[278]. Até o jagunço amolece quando não padece[279], como Riobaldo diz. O saber, uma condição para sobreviver no sertão, só se tem mergulhando no mundo[280]. O propósito firme de cultivar os velhos hábitos, na família e na sociedade, é imprescindível para tomar decisões boas; por isso é que a dupla Tião Carreiro e Pardinho denuncia o relaxamento dos pais, mostrando que a falta de pulso levou à perdição do mundo[281]. Ocorre que isso ainda não é tudo para deliberar acertadamente, pois é preciso também que o homem de ação seja honesto.

Diz Riobaldo que o pobre tem um amor à honestidade que chega a dar tristeza em quem vê[282]. Essa é uma virtude que ele não despreza, antes a cultiva. Quando resolve seguir Diadorim e os outros jagunços, não aceita trair Zé Bebelo, de quem guardava segredos do tempo que morou em sua fazenda, não obstante o pedido de Titão Passos para que revelasse os modos do inimigo[283]. A música *Água no leite*, da dupla Teodoro e Sampaio, dá conta muito bem dessa qualidade. Um leiteiro muito ganancioso misturava água no leite e vendia, fazendo isso sarcasticamente. Até mesmo o seu macaco compreendia que aquilo não era honesto, e mais que isso sentiu vergonha ao saber que no passado o homem foi da sua raça. A reprovação "moral" daquela conduta se consumou no dia que o animal pegou o saco de dinheiro e atirou dentro do rio, fugindo para a mata e deixando o seu dono a chorar sua vã tentativa de salvar o que ganhou ilicitamente. Os versos finais da música mostram a consternação do leiteiro: "Quis ficar rico depressa/E mais pobre hoje estou/Que destino foi o meu.../Tudo o que a água me deu,/A mesma água levou"[284].

A pessoa que decide bem é também uma pessoa bondosa. A generosidade significará para os poetas do sertão, bem como para Riobaldo, a capacidade de se emocionar, de ter compaixão com humanos e animais. Apenas a bondade é que faz das parteiras, das benzedeiras e dos rezadores, personalidades tão ilustres no

---

278 ROSA, 2006, p. 174.

279 *Ibid.*, p. 294.

280 *Ibid.*, p. 245.

281 A VACA já foi pro brejo. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Lourival dos Santos, Tião Carreiro e Vicente P. Machado. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada/Chantecler, 1977. 1 LP.

282 ROSA, *op. cit.*, p. 72.

283 *Ibid.*, p. 150 *et seq.*

284 ÁGUA no leite. Intérpretes: Teodoro e Sampaio. Composição de José Fortuna e Paraíso. *In:* TEODORO e Sampaio. Intérpretes: Teodoro e Sampaio. São Paulo: Copacabana, 1985. 1 LP.

sertão[285]. A disposição de servir, noite ou dia, chovendo ou fazendo sol, longe ou perto, torna qualquer uma dessas figuras um exemplo de conduta a ser imitada. A própria valentia é um sinal benfazer do sertanejo. Diz nosso jagunço que se por um lado ela é um atributo indispensável para a vida no sertão, é também um sinônimo de bondade: quem é valente de verdade é bondoso[286]. Quando ele descreve a situação de penúria do povo de Sucruiú, conta que rezou e sentiu desejo de sair imediatamente daquele lugar rumo a outro, onde não houvesse tristeza nem incertezas, levando todos os seus amigos próximos e distantes, até os estrangeiros que acabava de conhecer – todos menos Hermógenes[287]. Em um dos lugares que passou, foi chamado para atender uma mulher que o filho não queria nascer e se compadeceu da situação, dando-lhe dinheiro e invocando algumas palavras, ao final do que a criança veio nascendo; nessa criança ele vê exatamente o recomeço do mundo[288]. Uma coisa que recorda com admiração de Zé Bebelo é o compadecimento deste com o menino Guirigó, quando diz que tem o dever de impor o socorro às crianças daquela terra[289].

A generosidade de Riobaldo o leva a se horrorizar com o sangue de uma das suas vítimas, dizendo que não é para ser derramado. Ele compara o sangue humano ao mistério da hóstia consagrada[290]. Essa capacidade imaginativa é um testemunho de que a bondade é da essência do humano, da sua condição trágica que em nós inspira cuidado. Quando Glauco tem que enfrentar o monstro em sua batalha final, ele se interessa pela história de vida do seu inimigo[291]. Surpreende-se com a revelação de que a fera já foi um humano e que, por causa de sua vaidade pessoal e desejo de poder, foi habitar a região das trevas. A capacidade do herói de enxergar a humanidade em quem age mal[292] permitiu não somente resgatar o monstro das trevas[293], mas também ganhar ele mesmo o prêmio pela sua bondade:

---

285 Sobre a autoridade moral das rezadeiras no sertão,ver ROMERO, 1985, p. 35 *et seq.*, e do mesmo modo, a propósito das parteiras, ver SAMARICA parteira. Intérprete: Luiz Gonzaga. Composição de Zé Dantas. *In:* SAMARICA parteira. São Paulo: Jangada/EMI-Odeon, 1979. 1 LP.

286 ROSA, 2006, p. 149.

287 *Ibid.*, p. 393.

288 *Ibid.*, p. 467.

289 *Ibid.*, p. 397.

290 *Ibid.*, p. 514.

291 HAURÉLIO, Marco. *O herói da montanha negra*. São Paulo: Luzeiro, 2006. p. 24 *et seq*.

292 *Ibid.*, p. 27.

293 *Ibid.*, p. 31.

casar-se com a princesa e ser coroado rei[294]. Essa generosidade, inclusive, é uma virtude que se estende aos animais: a imagem de Zé do Burro carregando uma cruz por léguas e dias, enfrentando a hostilidade de uns e a especulação de outros[295], tudo por amor ao seu burro Nicolau, é de fato expressiva quanto à força da generosidade do sertanejo para com sua criação; mas é também uma virtude que tem a emoção como uma grande aliada: no reencontro que tiveram, o grupo de Riobaldo acredita na sinceridade de Zé Bebelo, percebida da raiva que ele expressava em suas palavras, um desejo transparente de vingar a morte de Joca Ramiro[296].

Mas a experiência da decisão é também uma arte da comparação, de modo que se pode dizer que quem sabe comparar toma a decisão acertada. Não se trata aqui da comparação inerente do direito que ainda haveremos de discorrer futuramente, mas daquele exercício que Nussbaum possivelmente chamaria de simpatia[297], manifesto em nossos poetas como a capacidade de o sujeito ver a si mesmo em outra pessoa, como o "doutor formado" que em tudo o que faz vê o que seu pai fazia: na caneta que segura, ele vê o ferrão com que o pai conduzia os bois, nos riscos sobre o papel, vê o rastro desses bois pela estrada, no silêncio da reflexão, sente como se caminhasse por uma estrada sem fim etc.[298]. Esta parece ser uma das virtudes em que o medo de cair em Desgraça, somente para invocar aqui as lições de Craft vistas na conclusão da primeira parte, aparece mais visível. É que a comparação, alimentada pela imaginação do sertanejo, coloca-o no lugar de outra pessoa, como é próprio dizer do conceito de simpatia; o próprio amor para Riobaldo é uma espécie de comparação[299].

Ocorre que comparar não significa aceitar tudo que o outro faz, como se tudo valesse a mesma coisa no mundo. Por isso, comparar também é a capacidade de enxergar nas alternativas possíveis a que se apresenta como mais valorosa; aliás, Riobaldo compara as qualidades morais de Hermógenes e Zé Bebelo

---

294 HAURÉLIO, Marco, 2006, p. 32.

295 GOMES, Dias. *O pagador de promessas*. 52. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. primeiro ato, primeiro quadro.

296 ROSA, 2006, p. 89.

297 NUSSBAUM, 2010, p. 96.

298 O CARRO e a faculdade. Intérpretes: Valderi e Mizael. Composição de Sulino e José Fortuna. *In:* O CARRO e a faculdade. Intérpretes: Valderi e Mizael. São Paulo: Uirapurú/CBS, 1977. 1 LP.

299 ROSA, 2006, p. 157.

constantemente[300]. Uma comparação errada é que levou certo filho a mandar o pai ir embora da sua casa[301]: interpelado pela esposa para que escolhesse entre ela e o pai, o moço despachou o velho para o mundo, e o seu gesto de dar um couro curtido para abrigar o pai na viagem, em vez de tranquilizar o seu espírito, fez foi denunciar a precariedade da decisão que tomou. De fato, quando o neto viu o avô sair com o couro nas costas, imaginou que futuramente a mesma coisa poderia ocorrer com ele. Pediu, então, e ganhou aquela metade que lhe serviria no futuro, e ante à censura recebida do pai, respondeu dizendo que não praticara uma crueldade, mas sim fizera uma provisão para o caso de no futuro ter também que mandá-lo embora de casa.

Falta, porém, examinar uma última qualidade do homem de ação, visto que além de tudo isso que já foi dito, ele apenas decide bem se for uma pessoa direita. Trata-se aqui de uma compreensão de justiça que desafia as conclusões da primeira parte deste livro quanto à autonomia do direito. O exame dessas questões é importante porque o termo, com frequência utilizado pelos nossos poetas, pode nos surpreender em nossas compreensões mais ortodoxas da justiça. A procurando pelo seu sentido é o que o tópico seguinte vai investigar, separadamente das outras qualidades do homem de ação.

A virtude do "homem direito": notas sobre o sentido da justiça no texto trágico do sertão

A experiência do direito, como a abordagem anterior sugere, parece ser um pormenor da racionalidade que emerge das narrativas do sertão. O catálogo das virtudes que se exigem do homem de ação, indispensáveis para evitar que sejamos arruinados a qualquer instante pelo Acaso, inclui por certo a exigência de se ser uma "pessoa direita". O verso seguinte de Tião Carreiro e Pardinho parece elucidativo nesse ponto, visto que diz o mesmo que um teórico moral diria, qual seja, que a dissolução daqueles *mores* que davam sentido à vida em comum lhe parece o fim da comunidade ética: "Quanto mais o tempo passa/ Mais se perde a tradição/Filhos de homem direito/Perde o nome em tabelião/O bom conceito que herdaram/Se vai nos golpes que dão/Não importa

[300] ROSA, 2006, p. 170 *et seq.*

[301] COURO de boi. Intérpretes: Palmeira e Biá. Composição de Palmeira e Teddy Vieira. *In:* PALMEIRA e Biá Intérpretes: Palmeira e Biá. São Paulo: RCA, 1954. 1 78RPM.

a honra da casa/Querem ser mais do que são/Pra se andar nas alturas/Deixa a moral lá no chão"[302].

A comparação que os violeiros fazem entre ser homem direito e violar a tradição é por certo um testemunho importante, qual seja, de que o direito é um pormenor da excelência. Quando aquele compadre, cuja história Zé Tapera e Teodoro nos contam, renuncia ao dinheiro que emprestou ao seu vizinho[303], ele não ignora a existência de um crédito exigível, mas apenas prefere, comparativamente a ele, sua honra pessoal. O recebimento dos "dois mil conto" no momento aprazado é de fato a coisa certa, tanto que o exigiu inicialmente, mas a desonra de apanhar ou de bater em um compadre é também um sacrifício que se deve sopesar. E não será também o rompimento da confiança, e mais que isso, da amizade, uma pena de proporções importantes na moralidade sertaneja? A discussão mais adiante sobre a experiência sertaneja da vizinhança talvez nos ajude a clarear melhor isso. Mas o que dizer ainda do fato de que a má fama já é por si uma apenação do mau pagador? Viver de esmolas, quando se pode trabalhar é, no dizer de Luiz Gonzaga, uma humilhação para o sertanejo, mesmo porque ele tem o orgulho estampado no rosto[304].

A tercialidade do direito, considerando o que se viu das narrativas anteriores, não é de fato aqui invocada, de modo que a justiça que interpela nossos poetas é formada por um cosmo normativo que ultrapassa as possibilidades do direito. O grande desafio que aquele *continuum* de virtudes possui é evitar que, ao darem a si a justiça, sem a presença de um terceiro que compare e determine as posições de cada sujeito, ela venha resultar numa espécie de vingança. A *Cabocla Tereza*[305] é um clássico da música caipira que oferece uma reflexão exemplar, pois a confissão do caboclo, feita à testemunha do assassinato e ao médico que socorreu a vítima, revela o que se passa naquela casinha estranha à luz amarela de um lampião: não suportando o golpe da traição – traição esta que não é uma

---

[302] PALAVRA de honra. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Pedro Tomás de Aquino e Tião Carreiro. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1980. 1 LP.

[303] DINHEIRO emprestado. Intérpretes: Zé Tapera e Teodoro Composição de João Gonçalves e Teodoro. *In:* ZÉ TAPERA e Teodoro. Intérpretes: Zé Tapera e Teodoro. São Paulo: RGE, 1998. 1 CD.

[304] VOZES da seca. Intérprete: Luiz Gonzaga. Composição de Luiz Gonzaga e Zé Dantas. Intérprete: Luiz Gonzaga. *In:* LUIZ Gonzaga. São Paulo: RCA Víctor, 1953. 1 78RPM.

[305] CABOCLA Tereza. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de João Pacífico e Raul Torres. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Warner Music, 2000. 1 CD.

qualquer, pois a história daquele amor é a única história que o autor possui! –, o caboclo jurou fazer vingança por causa daquele amor. Seria a justiça uma espécie de vingança? Ouvindo a canção até parece, mas não é fácil dizer isso.

As histórias do cangaço muitas vezes comportam uma interpretação assim, como em uma sobre Lampião em que a personagem não suporta a injustiça praticada contra sua família, muito menos o descaso das autoridades, decidindo ele mesmo cobrar o sangue do seu pai, combatendo tudo mais que ele entende por injustiça: "Conhecendo o inimigo/Virgulino suspirou/Reuniu sua família/ Chorando desabafou/Se não houver punição/Pra mim o mundo acabou"[306]. Diferente não se passa com o cangaceiro Labareda, conhecido como "capador de covardes" justamente por ser entre "os cabras" de Lampião o que punia os crimes de traição, falsidade e covardia: o cordelista vê nas suas ações todo o vigor que nos faltaria hoje para realizar a justiça que as autoridades não realizam[307].

O modo como a justiça é tratada por Riobaldo deixa mesmo se parecer com uma espécie de vingança. É possível observar que, naquele julgamento de Zé Bebelo, o jagunço Ricardão pede a sua morte; enquanto afirma que o sangue das vítimas clama por vingança, exige uma desforra[308]. De outro modo, quando o mesmo Riobaldo narra aquela comoção geral que tomou conta do seu grupo e dos gerais por causa da notícia do assassinato – por traição de Hermógenes – de Joca Ramiro, ele reconhece ali que a vingança, nesse caso, seria uma espécie de doçura[309]. Acha mesmo que Deus ajuda, quando se trata de uma santa vingança[310]. Mas concluir, desse modo e apressadamente, que a justiça é somente uma vingança, pode não apreender direito o verdadeiro sentimento de justiça do sertão. Nunca é bom esquecer que a própria ideia de sertão, encontrada nesses textos poéticos, por vezes pressupõe um modo de vida que emergiu ora graças à ausência do direito oficial, ora graças à incapacidade deste para assimilar as particularidades dessa tradição. O direito estatal, quase que em regra, tem suas fragilidades expostas em dramáticas e até cômicas situações[311].

---

306 SOUSA, [19--?], p. 3.

307 LACERDA, José M. *Labareda, o capador de covardes*. Santa Luzia: [*s. n.*], [19--?]b, p. 13 *et seq.*

308 ROSA, 2006, p. 267.

309 *Ibid.*, p. 295 *et seq*.

310 *Ibid.*, p. 301.

311 Conferir exemplarmente O MINEIRO e o italiano. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Nelson Gomes e Teddy Vieira. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1964. 1 LP.

É preciso ter em conta que a noção de justiça para o sertanejo é bastante complexa, de modo que, às vezes, se aproxima mesmo do que uma formação clássica poderia chamar de vingança, mas se fosse esta não constituiria a essência da justiça para o sertanejo. Sabemos que nossas fontes filosóficas e acadêmicas, por meio das quais discutimos esta questão, têm suas origens mais remotas, ao que parece, naquilo que ninguém melhor que Ésquilo descreveu no julgamento de Orestes. Ali, para pôr fim ao ciclo de vingança privada, a deusa Atena institucionalizou e resguardou a um terceiro – a um tribunal constituído não casuisticamente – a apreciação dos fatos suscitados pelos queixosos[312]. Mas é importante sempre ter em mente que, para os poetas do sertão, ninguém é censurado por agir dentro daquilo que todos aceitam como justo, ainda que por seus próprios meios.

Existem motivos, portanto, para suspeitarmos que a complexidade da noção de justiça do sertão não permite distingui-la com clareza do que a tradição publicista, da qual somos herdeiros, convencionou chamar de vingança. Suspeita esta também no sentido de que, admitindo que tal vingança é o excesso, imputável ao particular, ela não integra a noção de justiça que nossos poetas defendem. Existem motivos, ainda, para admitirmos que sendo o direito um detalhe na literatura do sertão, o sentimento do justo está integrado na concepção da vida boa a que o sertanejo aspira. O que resta dizer é que a ideia de justiça, encontrada nesses textos, indica que ela seja um expediente prático-prudencial para amenizar os efeitos do Destino humano.

De fato, se tomarmos aqui o testemunho de Riobaldo, ouviremos que Deus parece não querer consertar nada a não ser pelo inteiro contrato, que Ele é uma plantação[313]. A condição humana é uma condição trágica que nos impõe a dura decisão de escolher "viver no safado comum" ou cuidar apenas de religião[314]. O Diabo parece falar baixinho, no ouvido da personagem, para que ele mate o homem que encontra montado numa égua em lugar de Nhô Constâncio; nessa peleja, ele sente que o Demo ri dele, pelas judiações que está prestes a cometer[315]. Precisamos resistir à confusão do Sujo. A escolha certa, nesse caso, é sempre uma determinante, pois afinal, "o espírito da gente é cavalo que escolhe estrada:

---

312 ÉSQUILO. Euménides. *In:* ÉSQUILO. *Oresteia*: Agamémnon, Coéforas, Euménides. Tradução Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992c. p. 173-236. 400-805.

313 ROSA, 2006, p. 340.

314 *Ibid.*, p. 15.

315 *Ibid.*, p. 475.

quando ruma para tristeza e morte, vai não vendo o que é bonito e bom"[316]. Desse modo, diante de tudo o que a Sorte põe em nosso caminho, incorporada na figura do Coisa-Ruim, a única culpa que talvez nos possa ser imputada é a de não fazer a escolha certa, de não apelar para a Virgem. Assim é que nosso protagonista, naquele desejo insano que teve de matar Nhô Constâncio, de salto uma luz "alumiou" sua ideia: "Pois em instantâneo eu achei a doçura de Deus: eu clamei pela Virgem [...] O perfume do nome da Virgem perdura muito; às vezes dá saldos para uma vida inteira..."[317].

Qual a relevância aqui de acentuar que a concepção da justiça dos poetas do sertão emerge de uma compreensão trágica do mundo? Sobretudo porque, mais uma vez, o direito parece aqui humilhado pelas exigências de outra compreensão do juízo. O suplício humano que no Destino tem sua origem muitas vezes recai sobre os inocentes, de modo que muitos pagam pelo crime de outras pessoas[318]. É por isso que, segundo o cordelista Rinaré, essa origem trágica do mal condiciona a ação do agente: "Porém meu avô dizia/Quando me entendi por gente:/Desde que o mundo é mundo/Do mal existe a semente/Nem todo 'home' é capaz/De viver honestamente"[319]. E não é só: quando o fazendeiro Cristino Gardano se vangloriava junto aos amigos que seu vaqueiro não mentia, ele tinha todos os motivos do mundo para acreditar no caráter de Dorgival[320]. O vaqueiro sempre deu prova de sua lealdade, de modo que apenas de tempos em tempos o fazendeiro visitava a boiada. A inveja dos outros fazendeiros, embora tenha lhe forçado a pôr à prova a honestidade do empregado, não foi capaz de mudar o caráter deste último, mas serviu para nos mostrar como que a circunstância condiciona nosso caráter e ação.

A encantadora filha do fazendeiro, Deolinda, deveria seduzir o rapaz, pedindo, em troca de seu amor, o coração e o fígado do estimadíssimo Boi Leitão. O alto apreço pelo amo em conflito com a provação do amor levou o vaqueiro Dorgival, após muitas tentações, a abater o animal[321]. A etapa seguinte do plano é marcada por um conflito prático exemplar: confessar que matou o mais estimado

---

316 ROSA, 2006, p. 186.

317 *Ibid.*, p. 471.

318 "Ninguém entende porque/Um nasce para gozar,/Outro vem para sofrer/Sem nenhum mal praticar,/Às vezes um faz um crime/Mas outro é quem vai pagar". ALMEIDA FILHO, 2005, p. 3.

319 RINARÉ, Rouxinol do. *O justiceiro do Norte*. 4. ed. Mossoró: Queima-Bucha, 2009. p. 5.

320 PAULA, Francisco Firmino de. *O boi Leitão e o vaqueiro que não mentia*. Mossoró: Queima-Bucha, 2007. p. 1 *et seq*.

321 *Ibid.*, p. 10.

dos bois cujo dono recomendara nunca matar e perder, com isso, a confiança do patrão, ou mentir e perder a sua dignidade? Nenhuma das escusas que ensaiou sobreviveu à decisão que Riobaldo diria ser única pelo que já vimos: confessar a sua fraqueza e sujeitar-se ao julgamento do seu patrão. A confissão inevitável fez com que seu amo ganhasse a aposta celebrada com os outros fazendeiros, terminando ainda em casamento na fazenda[322]; mas o maior prêmio dessa história é decerto o do leitor: o aprendizado de que as vicissitudes do agente exigem que o julguemos levando-as em consideração.

Dizer que a prática da justiça é um dos esforços manejáveis contra o inevitável curso da tragédia é reconhecer a necessidade de um julgamento adequado: é estar preparado para outras formas de comparação que não aquelas do direito e, até mesmo, preparar-se para, em certas ocasiões, suportar a renúncia à comparação entre práticas e sujeitos. A escusa de Riobaldo sobre a culpabilidade dos seus atos parece aqui esclarecedora. É que a personagem tem consciência da ilicitude dos seus atos, mas derrotar o inimigo, para ele, é uma questão de obrigação. Embora ele não goste de falar das mortes de que foi autor, a recordação delas não lhe desperta nenhuma forma de remorso[323]. Acredita que nasceu predestinado para matar Hermógenes, e o que mais quer na vida é cumprir a sua Sina e deixar de ser jagunço[324]. Para enfrentar aquele inimigo de frente, Riobaldo faz o sinal da cruz, pois acredita que ele é o Diabo em pessoa[325].

Sendo assim as coisas, não parece haver, em primeiro momento, uma preocupação do narrador com o próprio Destino naquela peleja, sendo-lhe indiferente matar ou morrer na batalha final com os Hermógenes: "A morte de cada um já está em edital. Dia de minha sorte"[326]. As pessoas morrem somente quando a hora é chegada[327]. A personagem vive o dilema existencial da sua culpa, ora afirmando, ora negando a existência do Cramunhão e a interferência d'Ele em suas decisões. Assim é que, às vezes, desconhece a culpa[328], outras diz tê-la em aberto, mas não sabe quando começou: Ele é um fora do tempo, um sempre, um

---

322 RINARÉ, 2009, p. 15 *et seq*.

323 ROSA, 2006, p. 336.

324 *Ibid.*, p. 574.

325 *Ibid.*, p. 553.

326 *Ibid.*, p. 581.

327 *Ibid.*, p. 161.

328 *Ibid.*, p. 64.

tormento contínuo[329]. Mas entre uma afirmação e outra de que o Cujo existe e que não existe, o narrador vai vivendo o drama e conduzindo o seu ouvinte à conclusão de que a existência ontológica do Diabo pouco importa naquele caso, importando, apenas, a sua existência ética: "E o demo existe? Só se existe o *estilo* dele, solto, sem um ente próprio – feito remanchas n'água"[330]. A suspeita de um estilo próprio para a ação do Coisa-Ruim, ainda que por interposta pessoa, determina todas as conclusões que a personagem vai tomando da sua responsabilidade. Além de tudo, sabe que, certas vezes, ainda que a gente queira agir mal, isso não é possível, simplesmente porque Deus não deixa; mas Ele carrega a gente pelo braço uma légua e depois solta de novo, às vezes ficando pior do que estava, de modo que a vida é de cabeça para baixo, não sendo possível a cada um medir seus ganhos e suas perdas[331].

Com tudo o que Riobaldo diz, ele vai obrigando o leitor-juiz a retirar as suas próprias conclusões sobre a existência do Cramunhão e sobre a culpa do depoente:

> eu queria ter remorso; por isso não tenho. Mas o demônio não existe real. Deus é que deixa se afinar à vontade o instrumento, até que chegue a hora de se dançar. Travessia, Deus no meio. Quando foi que eu tive minha culpa? [...] Sertão: é dentro da gente. O senhor me acusa?[332].

O narrador entende estar amparado por essas incertezas e dubiedades da vida, mostrando que é difícil se manter firme numa opinião em um mundo de tão desviados, tão corrompidos, tão movediços caminhos: pode-se até querer sair, mas nossos pés estão sempre em cima do sertão, e dele sabe-se apenas por alto, e ou ele ajuda com grande poder, ou ele atrapalha, de forma desastrosa e traiçoeira[333]; o sertão está em toda parte, não adianta querer dar as costas para ele[334]. O próprio encontro da sua equipe com a de Hermógenes ele mostra que se deu por Acaso, e é ali que acredita ter se dado o maior empreendimento de justiça de sua vida[335].

---

329 ROSA, 2006, p. 140.

330 *Ibid.*, p. 483, grifo nosso.

331 *Ibid.*, p. 144 *et seq.*

332 *Ibid.*, p. 309.

333 *Ibid.*, p. 532.

334 *Ibid.*, p. 542.

335 *Ibid.*, p. 546 *et seq.*

O Diabo incorpora assim a culpa dos feitos de Riobaldo, principalmente porque o sertão vira só injustiça quando Ele segue à frente[336]. O próprio desfecho da questão de Nhô Constâncio, o desejo de matá-lo, sua liberação e promessa de matar o primeiro que aparecesse no caminho, a substituição do homem pela cadela, a troca desta pela égua e a absolvição final desta última: tudo para a personagem não passa de uma ladinagem do Cão que ele passara a dominar depois do pacto[337]. Um contrato que o narrador buscara porque foi movido pela crença geral de que, sendo Hermógenes o maior inimigo da justiça, um pactário, ele deveria ser desafiado com as mesmas armas que usava para vilipendiar a justiça. Nesse sentido, o testemunho de Lacrau, o jagunço que debandou para o lado de Tatarana, confirmou a suspeita geral de que a ruindade do inimigo decorria mesmo de um contrato que fizera com o Coisa-Ruim:

> Mas quem me instruiu disso, na ocasião, foi o Lacrau [...] o Lacrau me confirmou – o Hermógenes era positivo pactário [...] E, veja por que sinais se conhecia em favor dele a arte do Coisa-Má, com tamanha proteção? Ah, pois porque ele não sofria nem se cansava, nunca perdia nem adoecia; e, o que queria, arrumava, tudo; sendo que, no fim de qualquer aperto, sempre sobrevinha para corrigimento alguma revirada, no instinto verdadeiro [...] Ah, que essas coisas são por um prazo... assinou a alma em pagamento [...] Ele me dizia que a natureza do Hermógenes demudava, não favorecendo que ele tivesse pena de ninguém, nem respeitasse honestidade neste mundo [...] O que é porque o Cujo rebatizou a cabeça dele com sangue certo: que foi o de um homem são e justo, sangrado sem razão...[338].

Quando Riobaldo decide matar aquele tal Treciziano, ele via que não era um homem e, sim, a figura do Demo, andando na sua direção, e a sua morte foi o que tinha de ser: alguém faz, mas não estipula[339]. E se o Diabo é para ele a representação metafórica dessa força arrebatadora que lhe domina, para o autor de *O justiceiro do Norte* é preciso ouvir o já referido ditado de que ser justo nem sempre está ao alcance da mão[340]. O cordelista diz isso enquanto crê que tanto a

---

336 ROSA, 2006, p. 303.

337 *Ibid.*, p. 480.

338 *Ibid.*, p. 408.

339 *Ibid.*, p. 511 *et seq*.

340 RINARÉ, 2009, p. 5.

justiça como a valentia são virtudes que vêm do berço e, quando se tem coragem, todo homem é capaz de escrever o próprio Destino. Mas reconhece que, na circunstância em que o herói Pedro Justino estava mergulhado – o dissimulado coronel João Furtado não somente "roubou" o gado como também matou o velho Antônio Justino numa atitude covarde que até os passarinhos choraram a morte daquele justo! –, a forma como ele realizou a sua justiça – matou o assassino e não molestou a sua família, além de que, fugindo da polícia, sempre realizou gestos heroicos de reparar as injustiças que os outros praticavam contra os pobres – era inteiramente justificada.

O que vai dito aqui, possivelmente, possa ser explorado com maior rigor à luz do direito penal, da teoria da culpa e da responsabilidade jurídica como um todo. Talvez se deva dizer ainda que o testemunho narrativo ou as justificativas externas ao direito para uma ação delituosa, por si, apenas, não significam o consentimento de tais ações no interior daqueles *mores* que o *ethos* sertanejo consagra. Ouvir os poetas quanto à possibilidade do meio modelar o caráter e a ação do agente parece apenas sugerir a necessidade de levar a sério a humanidade do sujeito enquanto determinamos suas culpas. De acordo com Riobaldo, aquele seu vizinho de nome Aleixo viu de uma hora para outra seus meninos adoecerem e depois ficarem cegos, o que foi suficiente para ele "mudar para a banda de Deus"[341], suando a camisa para ser bom e caridoso em todas as horas da noite e do dia. Gente ruim sempre existirá independentemente de rezas ou do que quer que seja, mas depois das suas perversidades, vem sempre o tempo de expiação da culpa[342]. Esse sentimento do trágico e o reconhecimento de que o mundo é um perigo exige de nós uma mudança de atitude quanto ao modo de compreender a justiça, à tomada de posição sobre algum caso que imponha uma deliberação nossa, especialmente no sentido de ter compaixão para com os outros e para conosco.

Precisamos levar a sério as limitações humanas. A metáfora utilizada por Riobaldo é a do rio: você quer atravessá-lo a nado, mira e atravessa, mas vai sair num lugar bem mais embaixo do que tinha pensado, lugar bem diferente do que se pensou[343]. "Quem diz que na vida tudo se escolhe?"[344]. O mundo é uma loucura e ela está representada no próprio fato de os seus homens lutarem contra os Hermógenes,

---

[341] ROSA, 2006, p. 12.

[342] *Ibid.*, p. 19 *et seq.*

[343] *Ibid.*, p. 35.

[344] *Ibid.*, p. 216.

gente que era do mesmo grupo e no momento porfiava em lados opostos[345]. A guerra é um constante remexer do sertão[346]. O que se exige é que o julgador, por um lado, não aceite passivamente a intervenção do Demo e, por outro, que reconheça estar, ele próprio, sujeito à arbitrariedade da Fortuna, inclusive a de sofrer uma igual acusação, dependendo, assim, da sabedoria de quem o julga para não ser apenado injustamente; disso se infere que devemos julgar com compaixão os casos que nos forem confiados. O já referido crime noticiado em *Cabocla Tereza*[347] não é de modo algum consentido pela comunidade. A única coisa que o texto faz é apelar para a compaixão do ouvinte, despertando nele o interesse pela história das personagens na situação delituosa. Essa é a modalidade de juízo que o autor da história de Maribel e Tibério devota sua loa, censurando o formalismo legal que condena sem tomar conhecimento da história de vida da acusada[348]. Os dois cordelistas chamam a atenção do leitor para a complexidade do caso, em que os agentes estão sujeitos a uma duplicidade de caprichos: o da lei e o do Destino.

Quando Riobaldo narra os seus feitos, ele confia na humanidade do narratário, o qual, naquele momento, é juiz dos feitos narrados: "De grave, na lei do comum, disse ao senhor quase tudo. Não crio receio. O senhor é homem de pensar *o dos outros como sendo o seu*, não é criatura de pôr denúncia"[349]. A tese do depoente que serve bem ao julgamento segundo a noção do Destino é a seguinte: "Tem coisas que não são de ruindade em si, mas danam, porque é o caso de virarem, feito o que não é feito. Feito a garapa que se azeda"[350]. Desse modo, o reconhecimento da condição trágica do homem nos impõe uma atitude de compaixão para com o faltoso. É por isso que mesmo diante de inimigos reais, feitos prisioneiros, a personagem justifica sua piedade para com eles: "O que demasia na gente é a força feia do sofrimento, própria, não é a qualidade do sofrente"[351]. É por piedade também que ele se sente aliviado pelo perdão que Sô Candelário tinha concedido ao moço que estava sendo conduzido à degola[352]; em outra ocasião ele tem difi-

---

345 ROSA, 2006, p. 345.

346 *Ibid.*, p. 361.

347 CABOCLA [...], 2000.

348 PAIXÃO; VIANA, 2006, p. 27.

349 ROSA, *op. cit.*, p. 98, grifo nosso.

350 *Ibid.*, p. 236.

351 *Ibid.*, p. 134.

352 *Ibid.*, p. 240 *et seq*.

culdade de admitir isso, mas pondera que a crueldade de Hermógenes seja fruto da adversidade local onde ele se criou[353].

A maior lição sobre o perdão, recebida por Riobaldo, foi Zé Bebelo quem deu, quando da absolvição daqueles rapazes que mataram o pai com a foice enfeitada: perdoar é sempre certo e justo[354]. Mas o reconhecimento da nossa vulnerabilidade também impõe ao depoente uma atitude de compaixão e de reconciliação consigo. Ele pergunta ao seu ouvinte se o perdão pelos seus crimes (pecados) seria ouvido no tribunal da justiça divina[355]. Em outra ocasião, ele descobre que a raiva que sente de algumas pessoas esteja situada dentro dele: se amanhecia mal, se ficava com raiva de uma pessoa e, de repente, começasse a pensar em outra, a raiva transferia daquela para esta[356]. Ele sabe sobre a raiva que podemos até fingir que temos, ou esforçar para ver nela um sentimento bom, como ele vê nas palavras de Zé Bebelo a vontade de também vingar a morte de Joca Ramiro, mas de verdade a raiva é um mal: ela prejudica nossa soberania! Quando narra os seus feitos, ele também se sente reconciliado com a paz: "Fui o chefe Urutu-Branco – depois de ser Tatarana e de ter sido o jagunço Riobaldo. Essas coisas larguei, largaram de mim, na remotidão. Hoje eu quero é a fé, mais a bondade"[357].

Tudo isso é necessário pensar sobre o julgamento que fazemos do faltoso. É que, para Riobaldo, entregar-se à jagunçagem não significa necessariamente despojar-se da humanidade que há nele, reduzindo-se a uma condição animal; afinal, quem guerreia é o bicho, não é o homem[358]. A narrativa de Santos sobre a heroína do cangaço deu conta de que, não obstante sua valentia e perícia, Maria Bonita não perdia a humanidade que era inerente à sua pessoa[359]. O próprio Lampião, apesar de sua tirania, teria a sua probidade, de modo que, para aceitá-la no grupo, exigiu explicação razoável para abandonar a família[360]. A própria experiência de Tatarana no comando dos jagunços proíbe que acabem de matar

---

353 ROSA, 2006, p. 263.

354 *Ibid.*, p. 76.

355 *Ibid.*, p. 220 *et seq.*

356 *Ibid.*, p. 236 *et seq.*

357 *Ibid.*, p. 544.

358 *Ibid.*, p. 550.

359 SANTOS, 1986, p. 26.

360 *Ibid.*, p. 21.

um inimigo abatido, mandando apenas desarmá-lo. Dá de beber da própria água ao inimigo ferido, realizando aquele esforço necessário de enxergar no outro a nossa humanidade comum: "Sede é a situação que é uma só, mesmo, humana de todos"[361]; mas quanto a Ricardão, quando abatido, deu ordens de não enterrar[362]. É preciso, assim, trabalhar com a hipótese de que o faltoso não perde a sua humanidade, mesmo tendo se desviado daquilo que é justo fazer. Aliás, não é também isso que nos sugere a música de Zilo e Zalo, intitulada *O milagre do ladrão*[363]? Essa humanização do julgamento é exatamente o que se vê na cena em que os Hermógenes pedem uma trégua, em que Riobaldo se esforça para enxergar a humanidade que há também neles, mesmo sendo perversos e injustos inimigos[364]. O esforço dele para encontrar a sua humanidade e a das outras pessoas permite dizer que ele acredita que os atos, ainda que maus, não subtraem do criminoso o que possui de humano.

Pois bem... Esse exercício de busca requer que o julgador seja capaz de um grande gesto de humanidade. A personagem destaca a excelência de Zé Bebelo, pelo fato de ele não consentir a prática de qualquer perversidade por parte de seus homens, evitando que tratassem com crueldade os prisioneiros ou matassem desnecessariamente[365]. Quando Riobaldo se torna chefe, ele não consente que abusem das mulheres[366]. Certo dia ele libera os seus homens para com elas se "divertirem", mas excetuam as donzelas e mães de família. A proibição de qualquer brutalidade contra os maridos e irmãos que não reagissem, assim como com quem quer que seja também ficou estabelecida: "Estatuto meu era esse. Por que destruir vida, à-toa, àtôa, de homem são trabalhador?"[367]. Ele chega, inclusive, a sentir horror da proposta de alguns companheiros que um dia, na falta de um combate, propuseram invadir uma vila qualquer, somente para não perder o treino: "Eu tinha medo de homem humano"[368].

---

361 ROSA, 2006, p. 555.

362 *Ibid.*, p. 558.

363 O MILAGRE do ladrão. Intérpretes: Zilo e Zalo. Composição de Léo Canhoto e Zilo. *In:* GUARDAREI teu coração. Intérpretes: Zilo e Zalo. São Paulo: RCA Camden, 1968. 1 LP.

364 ROSA, *op. cit.*, p. 362.

365 *Ibid.*, p. 135.

366 *Ibid.*, p. 172 e 236.

367 *Ibid.*, p. 524.

368 *Ibid.*, p. 406.

A convicção de que o Destino tem uma astúcia pessoal faz com que Riobaldo, enquanto narra, mantenha viva a sua desconfiança nos julgamentos humanos. Julgamento da pessoa é, por si mesmo, algo torto. Isso, aliás, terá sido o que lhe deu coragem quando surpreendeu seus companheiros naquele julgamento de Zé Bebelo. É ele mesmo quem opina sobre o estado em que se encontrava logo depois que o réu recebeu as acusações: "Assim, por curta ideia que eu queria dividir: certo, no que Zé Bebelo tinha feito; mas errado no que Zé Bebelo era e não era. Quem sabe direito o que uma pessoa é? Antes sendo: julgamento é sempre defeituoso, porque o que a gente julga é o passado"[369].

Importa insistir naquela ordem inventada de Riobaldo, já atrás referida, para dar a Zé Bebelo uma chance de permanecer vivo após sua captura: "Joca Ramiro quer esse homem vivo"[370]. Dado que Joca Ramiro atendeu ao pedido alternativo do prisioneiro para receber julgamento e a acusação já estava feita, nossa personagem se encheu de coragem e tomou a palavra, propondo uma espécie de absolvição condicionada ao acusado ir embora do sertão, voltando para suas terras em Goiás. Essa solução foi aceita por Joca Ramiro e também pelo prisioneiro, sendo o orador após isso aclamado pelas lideranças em razão da grandeza de suas ponderações. Terá atingido aqui a natureza da justiça e a essência do julgamento? O narrador sabe que aquele julgamento não foi real, foi uma doideira só, mas mesmo assim deu paz à sua ideia: "no centro do sertão, o que é doideira às vezes pode ser a razão mais certa e de mais juízo!"[371]. Depois que conta esse episódio, a sessão narrativa é fechada com a citação de uma frase de Zé Bebelo: o mundo está sempre à revelia[372]. Em meio ao caos que é a vida, ao desmando que é o sertão, as escolhas certas no que se refere ao outro são as únicas coisas que podem conferir alguma paz à nossa vida, ao passo que faz de alguém uma pessoa direita.

As exigências ético-materiais da justiça

O patrimônio narrativo do sertão aposta num *continuum* de responsabilidades do sertanejo. A responsabilidade irrenunciável e intransferível de fazer frente ao próprio Destino implica o desenvolvimento de uma excelência moral apropriada:

---

369 ROSA, 2006, p. 269.

370 *Ibid.*, p. 252 *et seq*.

371 *Ibid.*, p. 285.

372 *Ibid.*, p. 283.

a de cuidar da pessoa humana, esta estendida como agentes que, embora afetados pela condição de vulnerabilidade, lutam com coragem e sabedoria na procura da superação; a de cuidar da comunidade, o lugar onde os vizinhos mais próximos se ajudam na implementação das expectativas de felicidade; assim como a de cuidar da natureza, isto é, do ambiente natural onde está integrado, coexiste e retira os recursos de que precisa para suas necessidades humanas e humano-culturais.

O amor e a amizade são temas centrais da narrativa de Riobaldo. Para o narrador, a amizade não é uma associação para realizar um propósito qualquer, mas um querer ficar próximo, mesmo sem saber por que[373], sendo o amor uma espécie de comparação[374]. Aqui reside o que parece ser a dimensão da comunidade que está presente nos textos poéticos do sertão. Terá sido mesmo a camaradagem, segundo a personagem apontada, quem permitiu suportar a adversidade do sertão[375]; e foi também o amor quem a aproximou dos estrangeiros[376]. Como esquecer daquela cena marcante, descrita com muito zelo pelo narrador, do seu reencontro com Diadorim? Foi o Destino, diz ele, que o reteve naquela fazenda, aquela noite em que os "tropeiros" por ali também pousariam; a partir de então, a jagunçagem, que lhe era indiferente, passou a ser o seu modo de vida. E o próprio viver comum, em geral, somente se torna possível, sem perigo de ódio, quando se tem amor. De fato, amar já é ter um pouquinho de saúde, de descanso para a nossa loucura[377]. Aquele cuidado ou solidariedade entre os vaqueiros que Euclides da Cunha descreve em *Os sertões*[378] é um grande testemunho dessa dimensão comunitária da vida ética do sertanejo. No tópico seguinte, a questão da nossa vida em comum será explorada um pouco mais, porém o que aqui realmente importa é deixar ver que há uma compreensão própria da comunidade quando se trata da experiência do sertão.

Quando ouvimos apressadamente a narrativa de Riobaldo, corremos o risco de concluir precipitadamente que a pessoa humana não tem lugar nas suas preocupações, o que parece ser um engano. É certo que, na circunstância em que a narrativa se constrói, fica, às vezes, difícil perceber qual o lugar da pessoa no interior daquele *ethos* enunciado. Esse compromisso, todavia, não é ignorado

---

373 ROSA, 2006, p. 180.

374 *Ibid.*, p. 157.

375 *Ibid.*, p. 318.

376 *Ibid.*, p. 114.

377 *Ibid.*, p. 311.

378 CUNHA, 2006, p. 158.

pelo narrador, sobretudo porque, como diz muitas vezes, ele queria encontrar um sentido para algumas questões que sua alma não compreendia; queria ser ele mesmo. Há uma confissão bastante sutil que vale a pena destacar: aquela em que a personagem sugere que não era jagunço de fato, mas que apenas viveu um tempo influenciado pelo sistema jagunço. Ninguém é um quando se ainda faz parte do todo, é o que diz[379]. A própria circunstância vivida impede que o jagunço se sinta ele mesmo, e isso faz com que ele pareça incompleto, não inteiramente feliz; o que equivale a dizer que o seu projeto de vida boa ainda não está completo, precisa ser reinventado a todo instante.

Essa procura de Riobaldo pela realização pessoal, cotejada com outras narrativas do sertão, parece poder atestar-se na dimensão moral da vida prática sertaneja. O *Exemplo de humildade* é uma moda na qual a dupla Tião Carreiro e Pardinho denuncia um fato ocorrido e que atenta contra a dignidade pessoal de um viajante que, pelo simples fato de não se vestir na conformidade dos padrões do restaurante, o garçom exigiu o pagamento adiantado[380]. O dono do bar aprovou a atitude do empregado e ainda exibiu uma arma que usava na defesa do estabelecimento, dizendo não gostar que esse tipo de freguês visitasse o ambiente. Os narradores não apenas denunciarão o tratamento dado ali ao homem: testemunham, também, a indignação generalizada dos outros clientes. E com um desfecho curioso da história: aquele cliente novo nem mesmo era o que aparentava ser, mas alguém que, tendo sofrido uma grande desventura na vida, a doença da sua mãe, fez uma promessa a Nossa Senhora Aparecida pela sua recuperação, razão pela qual há 32 dias caminhava pobremente rumo ao Santuário Nacional. A narrativa não somente reconhece o valor da espiritualidade na vida de uma pessoa, mas também enaltece a humildade do viajante. Atenta especialmente para a obrigação de tratarmos cada pessoa como sendo única, para recusarmos os rótulos e padrões que, às vezes, excluem a pessoa da sua comunidade.

Uma questão que agora se coloca, a propósito da necessidade de todo humano indistintamente, seria a seguinte: qual o fundamento sustentado pela poesia do sertão? É imperioso reconhecer aqui que nem tudo é defensável naqueles *mores* que nossos poetas noticiam; no que tange à pessoa humana e à imagem que temos dela no sertão arcaico, o machismo é talvez o traço que mais distancia

---

379 ROSA, 2006, p. 185.

380 EXEMPLO de humildade. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Dino Franco e Tião Carreiro. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada/Chantecler, 1975c. 1 LP.

essa cultura das exigências éticas do nosso tempo[381]; o próprio racismo por vezes nos é relatado, mas em proporções bem menores. A poesia *Preto e branco*, aliás, ao argumentar contra o racismo no Brasil, parece dar conta dessa questão, ao passo que nos indica o fundamento do cuidado com o humano: a cor que temos na pele não muda nossa condição humana e mortal, sendo a sepultara a mansão comum de todos ao final[382].

O que se pode verificar é que a nossa poesia está afetada pelo sentimento da vulnerabilidade; essa dimensão do trágico, nas narrativas da justiça, parece sugerir que relações justam se fundam em exigências de reconhecimento. O tópico seguinte, ao discorrer sobre a questão da hospitalidade sertaneja, discutirá essa questão ao suscitar as condições dessa abertura ao visitante. O problema específico do reconhecimento nos impõe uma discussão mais detida, o que talvez seja apropriado fazer na terceira parte desta obra: ali debruçaremos sobre o problema atual do direito e aquele assunto parece que necessariamente deva ser colocado, inclusive para investigar se esse reconhecimento ao qual nossos poetas apelam é ou não de natureza jurídica; mas por ora é importante dizer que a soberba humana denunciada por nossos poetas muitas vezes estabelece hierarquias injustificadas entre humanos. O ponto de partida da poesia acima é o da fragilidade da vida humana, do lugar comum onde qualquer indivíduo está situado: a terra come mesmo, ela não respeita criatura. O sol leva sua luz a todas as pessoas. Todos nós suscitamos a simpatia de outrem. A antipatia está na pessoa, não em características acidentais suas como a cor da pele, por exemplo. Tudo isso nos ocorre independentemente de qualquer querer, e os poetas apelam para a inevitabilidade do cuidado, da atenção de uns para com

---

381 Sobre o machismo na cultura sertaneja, ver exemplarmente os seguintes testemunhos: BOIADEIRO de palavra. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Lourival dos Santos, Moacir dos Santos. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho e Tião Carreiro. São Paulo: 1975. 1 LP; PAGODE em Brasília. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Lourival dos Santos e Teddy Vieira. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. São Paulo: Sertanejo, 1960. 1 78RPM.; PARAÍBA. Intérpretes: Luiz Gonzaga. Composição de Humberto Teixeira e Luiz Gonzaga. *In:* ASA Branca. Intérpretes: Luiz Gonzaga. São Paulo: RCA Víctor, 1947. 1 78RPM; JEITO caipira. Intérpretes: Gino e Geno. Composição de Gino e Rick. *In:* AGORA é só alegria. Intérpretes: Gino e Geno. São Paulo: Warner Music, 2003. 1 CD. A questão é, porém, passível de alguma controvérsia, a olhar pela a narrativa de outros poetas, como em Zé Mulato e Cassiano, em que a virilidade do homem aparece bastante satirizada. O HOMEM e a espingarda. Intérpretes: Zé Mulato e Cassiano. Composição de Churrasco e Zé Mulato. *In:* ZÉ MULATO e Cassiano Intérpretes: Zé Mulato e Cassiano. São Paulo: Atração Fonográfica, 1987. 1 LP.

382 PRETO e branco. Intérpretes: Jacó e Jacozinho. Composição de Moacir dos Santos e Sulino. *In:* JACÓ e Jacozinho. Intérpretes: Jacó e Jacozinho. São Paulo: Caboclo/Continental, 1962. 1 LP.

outros e para a cumplicidade da nossa existência: branco e preto estão unidos até dentro da leitura, pois é com o preto no branco que se faz a assinatura. O apelo para o reconhecimento da nossa humanidade nas outras pessoas parece aqui bastante explícito, e a sociedade brasileira é convidada a reconhecer o valor e a dignidade da pessoa negra.

Importa ainda observar que aquilo que se diz acima sobre a fundação da justiça em práticas de reconhecimento é importante inclusive para compreender bem a relação que o sertanejo tem com o ambiente. Em verdade, Riobaldo e seus homens estabelecem com a natureza, especialmente com os animais, uma relação muito especial. A começar pela própria experiência de se dirigir a eles pelos nomes... Não é verdade que o anonimato é uma espécie de desgraça humana, um embaraço à identidade, à dignidade social e à autoafirmação? É o que parece, como Jackson do Pandeiro nos mostra[383]: a impossibilidade de ser ele próprio ou o castigo de ser apenas um entre outros "Zés" é aqui retratado não apenas como perturbação do mundo, mas também como trágica condição humana de não encontrar seu lugar nesse caos, de não ser um agente e, portanto, não poder se mover para fora da anarquia descrita.

Seria possível censurar, humanamente falando, a pessoa que se indignasse com alguém que a ela se dirigisse por outro nome? A aflição de ser nomeado outrem, em muitas situações, é plenamente justificável. Desse modo, quando entendemos o nome como um elemento indispensável do estatuto do sujeito, ou como uma dignificação dele, com mais facilidade compreendemos a profundidade das relações que o sertanejo tem com seu meio. É pelos nomes que ele se dirige aos animais e é também por eles que se reconhecem na vizinhança.

O sertanejo mostra-se permanentemente integrado no seu meio e inseparavelmente amparado pelos seus animais. A canção *Vaca estrela, boi fubá* é um canto de saudade, especialmente dos bichos, a ecoar nos ouvidos de seus donos quando o Destino os separa[384]. Na narrativa de Riobaldo, onde o sertão é um insondável, imprevisível e movediço permanente[385], não é possível transpô-lo se não montado num cavalo. Não é verdade o que ali se diz da necessidade de

---

383 COMO TEM ZÉ lá na Paraíba. Intérprete: Jackson do Pandeiro. Composição de Catulo de Paula e Manezinho Araújo. *In:* JACKSON do Pandeiro. Intérprete: Jackson do Pandeiro. São Paulo: Philips, 1962. 1 78RPM.

384 VACA Estrela, boi Fubá. Intérpretes: Pena Branca e Xavantinho. Composição de Patativa do Assaré. *In:* PENA Branca e Xavantinho. Intérpretes: Pena Branca e Xavantinho. São Paulo: Continental, 1987. 1 LP.

385 ROSA, 2006, p. 517.

um homem: "Montado, nem que seja numa porca"? A bem da verdade, cioso da longa marcha que tem pela frente, nossa testemunha requisita alguns cavalos assim que chega à fazenda de Seo Ornelas, e este lhe responde: "O senhor, meu chefe, requer e merece"[386]. Essa integração não impede, porém, que o grupo de Riobaldo realize, não impede que o sertanejo em geral assim o faça, uma comparação entre animais e homens. O sentimento de amizade que ali se estabelece é uma relação ética *sui generis*.

Mas o que muitas narrativas sobre os animais têm em comum? O fato de seus autores se referirem a eles como amigos, como alguém que lhes ajuda a superar as adversidades do sertão. Parece não existir nelas nada além de uma imitação animal às virtudes propriamente humanas, sendo certo que sempre, em caso de necessidade, se privilegia o humano na hierarquia com esses animais. Em vista disso é que a natureza da relação entre o sertanejo e o animal é uma relação ética que reconhece o direito como uma prerrogativa humana, fundada no reconhecimento: no rosto do outro humano reflete a nossa condição trágica comum que, muito mais que simpatia, reclama um mútuo cuidado.

O *ethos* sertanejo e o cuidado com a vizinhança: a possibilidade e os limites de uma hospitalidade nas narrativas de Canudos

Uma vez que a estrutura básica do discurso prático-narrativo do sertão já foi descrita, cabe aqui desenvolver a sua noção da comunidade, especialmente sua abertura para outras formas de vida distintas da que se suspeita consagrada pelos *ethos* sertanejo. Pedimos aqui permissão para falar em primeira pessoa. Recordo que na minha infância, quando chegava dezembro, minha mãe e quase todas as mulheres da vizinhança armavam o presépio para celebrar o nascimento de Jesus. Era uma ocasião especial porque recebíamos mais visitas que as habituais e, também, passearíamos mais, visitando outras lapinhas. Mas aquela ocasião era mais especial ainda pela certeza de que seríamos um dia surpreendidos no meio da noite com a visita de Santos Reis! É impossível descrever a alegria de acordar no meio da noite ouvindo aquela louvação, levantar-se às pressas para trocar de roupa, pois na hora que os reiseiros entoassem do lado de fora o habitual "Viva

[386] ROSA, 2006, p. 452.

Santo Reis e o dono da casa!", a gente deveria estar pronto para responder "Viva!" e abrir a porta.

O tempo de Reis tinha uma estética incomum e confesso que, durante as pesquisas da tese que está aqui sendo adaptada, ao acompanhar os reiseiros da Capa[387], cheguei a ficar comovido com aquela ação de receber tanta gente em casa e juntar-se a eles para visitar outras moradias. Andar à noite por caminhos rurais difíceis e escuros, para levar uma mensagem de esperança e ser recebido, é verdadeiramente um registro importante sobre o *ethos* sertanejo, assim como sobre a abertura do sertão para a visita. É por isso que a experiência prática, testemunhada pelos poetas do sertão brasileiro, será agora analisada tendo em vista um objetivo específico: refletir sobre as possibilidades e os limites dessa cultura para outras experiências de vida[388]. A estratégia é analisar, privilegiada e negativamente, a narrativa de *Os sertões*, do jornalista e escritor Euclides da Cunha. E por que essa escolha? É que, de imediato, a música *Casa de caboclo* dá a impressão de que o sertanejo é bem sensível à visita e à cultura que vem de fora. Mas se for mesmo isso, por que razão não houve diálogo, e sim um confronto, entre a cultura do sertão e a do litoral, na narrativa euclidiana? O testemunho sobre a festividade de Santos Reis, mencionada anteriormente, acrescenta um dado interessante à pesquisa: os reiseiros são emissários de uma Boa Nova para o morador, mas nem por isso adentram sem permissão à sua casa. Ao contrário, anunciam-se e pedem, com humildade e reverência, para serem escutados. Estaria aí um indício do que leva a tantos erros em Canudos? É o que se pretende analisar nos itens seguintes.

Os apóstolos do Bom Conselheiro *versus* os ateus republicanos: das exigências de reconhecimento de uma específica forma de vida

O que foi dito sugere que a hospitalidade tem raízes profundas na cultura sertaneja e se admitirmos que existe uma forma de vida do sertão, o cuidado com o estrangeiro constitui uma nota fundamental da tradição sertaneja. Viu isso

---

387 Comunidade rural do Município de Urandi, no sertão da Bahia e na divisa com o sertão de Minas Gerais.

388 A narrativa não trata propriamente de uma guerra entre povos que possam rigorosamente ser chamados de "estrangeiros". Trata-se, certamente, de um conflito entre duas culturas muito semelhantes, mas separadas por alguns pressupostos da vida boa que terminaram por dividi-las em duas e, o que é pior, que impossibilitaram o entendimento entre elas. Nesse sentido, ver exemplarmente CUNHA, 2006, p. 282-283, 514, 515 e 593, assim como LLOSA, 1985, p. 108 *et seq*.

com os seus olhos o autor de *Os sertões* ao registrar como os soldados, embora chegando sem prévio aviso, foram bem recebidos em casa pelo patriarca do vilarejo de Cansanção[389]. Mas quando descreve o fracasso da expedição dos padres capuchinhos a Canudos, que tinha por missão dispersar os integrantes daquela comunidade[390], não obstante as boas-vindas com as quais os missionários foram recebidos, a abertura do sertanejo para outra cultura fica, no mínimo, sob suspeita. A intolerância praticada pelo Exército e a consequente violação de direitos individuais já petrificados à época, ironicamente numa data comemorativa nacional[391], são talvez a primeira hipótese que explica o confronto. É que, se por um lado uma consciência de direitos individualmente reconhecidos talvez seja ali inexistente, a brutalidade praticada contra um semelhante é universalmente repugnada, e não seriam os "matutos" de Canudos a aceitá-la. E não será por isso que Riobaldo diz que é tolerante, que gosta de outras pessoas, mas condiciona esse gostar ao fato de essas pessoas não lhe faltarem com o respeito[392]? E não será também por isso que Llosa nos narra que falta tudo no sertão, menos a honra do sertanejo[393]?

Isso nos sugere que a hospitalidade é oferecida pelo sertanejo, mas sob condições. Não se disse que ele é como um "puro sangue" que não dorme com o arreio, que prefere viver de pé a ter que ficar de joelho[394]? E não seria o conflito de Canudos um desaforo, uma ausência de medidas para definir o que é público e o que é privado na conduta de um cidadão? Não será ainda uma violência desnecessária a um modo de ser que não compromete outras formas de vida igualmente razoáveis? O sertão parece mesmo uma forma de vida, como tentamos mostrar já em nossa introdução geral, e o próprio Euclides da Cunha parece intolerante para com ela. É certo que ele censura os equívocos da guerra e, com muita propriedade, vai desmentindo cada intriga referente ao Conselheiro: ele não tinha intenções monarquistas e nem mesmo era apoiado por elas[395]. O autor

---

389 CUNHA, 2006, p. 520.

390 *Ibid.*, p. 239 *et seq*.

391 "O dia era propício: uma data de festa nacional. Logo pela manhã uma salva de 21 tiros de bala a comemorava. Os matutos broncos foram varridos cedo [...] porque havia pouco mais de cem anos um grupo de sonhadores falara nos direitos do homem e se debatera pela utopia maravilhosa da fraternidade humana..." *Ibid.*, p. 453.

392 ROSA, 2006, p. 177.

393 LLOSA, 1985, p. 412 *et seq*.

394 BOIADEIRO [...], 1975.

395 Nesse mesmo sentido, ver o romance-pesquisa de Llosa já referido, p. 429.

também põe às claras os falsos interesses nacionais e o falso republicanismo com os quais se justificava a Guerra[396]. Ocorre, porém, que, ao passo que diz isso, vai se reconhecendo adepto da cultura citadina[397], a qual ele considera incomparavelmente superior à cultura sertaneja; ele não parece suficientemente nobre para reconhecer e respeitar a concepção de bem que o povo de Canudos partilhava quando se opunha ao casamento civil – a lei do Cão – e aguardava pela volta do rei Dom Sebastião.

A narrativa euclidiana, no modo como descreve o sertão e ao julgamento que faz dele, chega às vezes ao nível da contradição: ora descreve o sertanejo com uma dotação física e cultural inferiores, ora o descreve como legatário de um patrimônio moral reconhecidamente valoroso e com as habilidades técnicas ou produtivas adequadamente desenvolvidas para as circunstâncias do meio onde vive[398]. E o que isso vai sugerir é a indisposição dos moradores do litoral para reconhecerem algum valor à cultura do sertanejo, visto que o autor observa como que os soldados do Exército se sentiam em outro mundo, quando chegavam ao sertão[399], e ele mesmo olhava para o sertanejo como um estrangeiro. O fato de ele descrever o território da guerra como um pedaço do Brasil para o qual o "Brasil civilizado" se mostrava indiferente[400], até mesmo mostrando-se indignado com a desumanidade praticada contra o povo de Canudos, não quer dizer que estava aberto para reconhecer uma dignidade àquela forma de vida. Ele não chega ao ponto de negar humanidade ao sertanejo como o tenente nega a Filomeno[401], mas, em tese, tem a mesma pretensão do oficial em outra passagem onde se julga em condições de ensinar ao sertanejo uma cultura superior[402].

---

396 CUNHA, 2006, especialmente p. 235, 239, 253, 281, 313, 341, 410, 466, 468, 477, 489, 499 e 565.

397 *Ibid.*, p. 475, 583 e 588-590.

398 *Ibid.*, especialmente p. 141, 146, 152, 156, 158, 163, 171, 172, 222, 230, 282, 304, 361, 379, 465, 520, 543, 577 e 597. Vejamos especialmente a p. 304, em que o autor descreve a pessoa de Pajeú, um dos líderes da luta, como um cafuz, de temperamento impulsivo, tomado como modelo de uma raça inferior. Vejamos ainda a p. 557, sobre a paradoxal descrição das execuções sumárias e animalescas realizadas pelos soldados, e o faz afirmando que nem mesmo os três séculos de atraso em que viviam os sertanejos os levaram a cometer tamanha barbaridade.

399 *Ibid.*, p. 515.

400 *Ibid.*, p. 514 e 562.

401 RIBEIRO, 2007, p. 614.

402 *Ibid.*, p. 613 e 623.

O que se diz exigiria aqui que o autor de *Os sertões* deixasse de usar a expressão corriqueira do seu texto, "nosso lado... nossas baixas, etc."[403], referindo-se ao Exército, como se tivesse de se referir ao sertanejo com um dos seus? Poderíamos hoje exigir que Euclides da Cunha não ficasse perplexo ao ver que, no fim da tarde, ao soar da Ave-Maria, os sertanejos corressem todos, descobrissem-se, atirassem aos pés os chapéus de couro e murmurassem uma prece habitual? Esperar sua adesão a essa concepção do mundo parece um despropósito, mas talvez o reconhecimento de que esse sertanejo é o depositário de uma cultura como tantas outras se possa exigir dele. Mas a sua cultura acadêmica e a sua leitura positivista do mundo, à altura do seu tempo e dos homens do seu círculo, não permitiram em nenhum momento que compreendesse o que se passava no imaginário do sertanejo que combatia o dia inteiro e, ao cair da tarde, interrompia tudo para fazer sua oração[404].

Uma coisa que chama atenção em algumas passagens de *Os sertões* é a descrição da lealdade dos integrantes da comunidade com o projeto do Conselheiro. Em algumas passagens, o narrador testemunha a promessa de um futuro bom e a exigência de lealdade à República, feitas pelos comandantes da Guerra aos sertanejos, como naquele diálogo entre o general do Comando e Antônio Beatinho, o auxiliar direto de Antônio Conselheiro que formulou uma original proposta de paz[405]. Em outra passagem, um prisioneiro ainda jovem respondia com indiferença às perguntas do seu algoz com um simples "Sei não!" e, ao ser executado, proclama em alta voz "Viva o Bom Jesus!"[406]. Este último caso é particularmente interessante porque o prisioneiro é perguntado de que modo gostaria de ser executado, se com faca ou com tiro, ao que responde ser com tiro, pois, segundo a crença do lugar, isso lhe garantiria a salvação eterna. De fato, os homens, os jovens e as mulheres que morriam dando "Vivas ao Bom Jesus!" e excomungando a República faziam-no por não se identificarem com o que acreditavam ser o projeto da maçonaria e dos infiéis republicanos.

---

403 CUNHA, 2006, p. 475, 583, 588, 589, 590.

404 "Naquele momento o sineiro da igreja interrompeu o alarma... Vinha caindo a noite. Dentro da claridade morta do crepúsculo soou, harmoniosamente, a primeira nota da Ave-Maria... Descobrindo-se, atirando aos pés os chapéus de couro ou os gorros de azulão, e murmurando a prece habitual, os jagunços dispararam a última descarga...". *Ibid.* p. 360.

405 "Volte para lá e diga aos homens que se entreguem. Não morrerão. Garanto-lhes a vida. Serão entregues ao governo da República. E diga-lhes que o governo da República é bom para todos os brasileiros". *Ibid.*, p. 591.

406 *Ibid.*, p. 492.

O coletivismo de propriedades e de orações, o sebastianismo e a crença na redenção eterna revelam uma forma de vida que nem o Exército nem o nosso narrador foram capazes de compreender. O discurso monológico daquele general que diz à missão diplomática de Beatinho que a República é boa para todos os brasileiros, ante todas as descrições de Euclides da Cunha a propósito do sentimento recíproco de estranheza entre sertanejos e soldados[407], parece um atestado do quanto a autenticidade do sertanejo era ignorada ali. A negação desse reconhecimento parece um óbice que dificulta o entendimento, pois como os poetas de *Casa de caboclo* dizem, sua morada é o seu céu e nada têm a invejar de uma casa mais bonita[408]. A altivez manifestada por Maria da Fé, a mística personagem de *Viva o povo brasileiro*, é antes de tudo o enaltecimento de uma forma própria de ver o mundo[409]. A personagem censura o tenente do Exército pela prepotência do Governo, por não se interessar pelos sonhos e frustrações do sertanejo; até a nossa linguagem, diz ela, querem agora nos tomar. Ela recusa ser considerada estrangeira e aponta a falta de autenticidade da cultura citadina, sua soberba e o seu belicismo.

A descrição do interrogatório de uma criança, feita prisioneira de guerra em Canudos, mostra-nos, por um lado, que ela incorporava o sentimento de pertencimento de um combatente do Bom Conselheiro e, por outro, que não sentia qualquer temor daquele exército de homens feitos e experimentados[410]. Isso é importante porque nos revela o motivo de sua adesão àquela forma de vida, com a exclusão de outra que lhe fora prometida, mas que, literalmente, desconhecia. De acordo com Euclides da Cunha, o sertanejo é um produto do meio, uma bem elaborada tradução moral dos agentes físicos daquela terra inóspita, como um ser bravio que atravessa a vida em ciladas e que, diante de tantas adversidades, nunca as vence nem nunca deixa se vencer por elas[411]. O máximo que o sertanejo às vezes consegue, como acima vimos Riobaldo insistir, é ter muita coragem. Dessa

---

407 "Viam-se em terra estranha. Outros hábitos. Outros quadros. Outra gente. Outra língua mesmo, articulada em gíria original e pinturesca. Invadia-os o sentimento exato de seguirem para uma guerra externa. Sentiam-se fora do Brasil [...] Os combatentes contemplavam-nos entristecidos. Surpreendiam-se [...]". CUNHA, 2006, sucessivamente p. 515 e 593.

408 CASA [...], 1978.

409 RIBEIRO, 2007, p. 624 *et seq*.

410 "Teve um riso de superioridade adorável: – 'E por que não? Pois se havia *tribuzana* velha!... *Havera* de levar pancada, como boi acuado, e ficar *quarando* à toa, quando a *cabrada fechava o samba desautorizando as praças*?!'". CUNHA, *op. cit*., p. 518.

411 *Ibid.*, p. 152. No mesmo sentido, ver p. 133, 139, 148, 171 e 393.

inexorável contingência do sertão se deu conta também Ribeiro e seu romance histórico sobre Canudos: todos estranham a paisagem e o tempo do sertão, todos menos Filomeno, porque aquela era a sua terra e a ela já estava habituado[412]. A forma de vida dos seguidores do Conselheiro, segundo Euclides da Cunha, praticava um coletivismo beduíno e de rezas igualmente coletivas, capazes de nivelar todo tipo de gente, de sorte e de pecado[413].

Parece que a narrativa de Canudos exemplifica bem como que certo projeto de vida pode unificar decisivamente uma dada tradição e como ela pode dialogar com outra, dado que seu autor, em pessoa, testemunha que a universalidade do sentimento religioso foi capaz de criar uma verdadeira fortaleza na comunidade[414]. A admiração do narrador por aquelas rezas que diariamente se faziam e pelo "beija" das imagens[415] é talvez um atestado de como um estilo de vida pode levar uma comunidade frágil a resistir com tanto empenho ao poder de um exército. A identidade com um projeto, neste caso bem específico significando a paz eterna que as almas devotadas ao Bom Jesus iriam desfrutar, talvez explique o "lance épico" que Euclides da Cunha documentou: a atitude corajosa do filho de Joaquim Macambira que, portando apenas uma alavanca velha, rompeu as trincheiras dos soldados para "escangalhar a matadeira"[416].

A dimensão trágica da vida que orienta a leitura que o sertanejo faz do mundo, entretanto, toma como circunstancial o fato de termos nascido neste ou naquele lugar, de falarmos uma e não outra língua etc., mais ou menos como nos diz aquela música intitulada *Rei do café* e que foi composta para responder ao desafio do *Rei do gado*, gravada anteriormente e que veio a constituir-se uma das canções mais representativas da música caipira. O que essa narrativa nos sugere? Que o fato de termos nascido em um lugar não nos impede de sermos leais a outras nações ou pessoas e, até mesmo, de sermos mais leais ainda a outras terras e a outros projetos de vida[417]. A lição de humildade que o estrangeiro dá àquele

---

412 RIBEIRO, 2007, p. 616.

413 CUNHA, 2006, p. 222 *et seq*. Veja também a p. 328.

414 *Ibid.*, p. 330.

415 *Ibid.*, p. 234.

416 *Ibid.*, p. 492 *et seq*. Alusão ao mais temido dos canhões utilizados pelo Exército, o *Withworth 32*, pelos sertanejos apelidado de "matadeira", dados os efeitos devastadores que provocava ao ser disparado.

417 REI DO CAFÉ. Intérpretes: Liu e Léu. Composição de Carreirinho e Teddy Vieira. *In:* LIU e Léu. Intérpretes: Liu e Léu. São Paulo: Chantecler, 1959. 1 78RPM. Essa narrativa é uma resposta a outra, *Rei do gado*, a qual veio a público algum tempo antes. REI do gado. Intérpretes:

brasileiro criador de gado é também um convite para superar as diferenças, para reconhecer o interesse comum que está acima dessas questões acidentais.

A disposição de receber o estrangeiro em casa não prejudica a identidade do sertanejo. De fato, sua memória afetiva o leva, às vezes, a renunciar a outras possibilidades de vida, ainda que aparentemente mais tentadoras. É esse o caso que, em *Saudade de minha terra*, uma ode ao sertão, exalta as belezas, os amores e tudo mais que a cidade oferece ao poeta, mas não evita seu arrependimento de ter deixado, no sertão, tudo o que reconhece ser a verdadeira felicidade. A moda não somente se atém a essa situação nostálgica de um narrador saudoso, mas termina com o adeus à cidade e o regresso ao sertão:

> Pra minha mãezinha/Já telegrafei/E já me cansei... de tanto sofrer/Nesta madrugada/Estarei de partida/Pra terra querida que me viu nascer/Já ouço sonhando/O galo cantando/O nhambu piando no escurecer/A lua prateada/Clareando as estrada/A relva molhada desde o anoitecer/Eu preciso ir/Pra ver tudo ali/Foi lá que nasci/Lá quero morrer[418].

Em outra canção da mesma dupla, gravada anos depois e na qual se retoma a questão, reconhece-se que há também felicidade na cidade, mas que ela deve ser filha do interior[419]. Mas sendo assim as coisas, poderia parecer óbvio demais dizer agora que uma solução negociada para o conflito de Canudos seria mais eficaz e acertada, ainda que mais trabalhosa. Mas havia condições para isso? As exigências do Comando, por um lado, e a estabilidade das tradições antigas, por outro,

---

Tonico e Tinoco. Composição de Teddy Vieira. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Caboclo, 1959. 1 78RPM.

[418] SAUDADE [...], 1969.

[419] *Ibid.* Uma série de outras narrativas ajudam-nos a compreender a estrutura da concepção sertaneja da felicidade, da vida boa que vale a pena ser buscada (Luiz Gonzaga, 1982; CHEIRO de relva. Intérpretes: Irmãs Galvão. Composição de Dino Franco e José Fortuna. *In:* IRMÃS Galvão. Intérpretes: Irmãs Galvão. São Paulo: Warner Music, 1996. 1 CD; RANCHO do Vale. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Cláudio Rodante, Lourival dos Santos e Tião Carreiro. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada/Chantecler, 1977. 1 LP; LÁ ONDE EU MORO. Intérprete Vadico e Vidoco. Composição de Luiz de Castro. *In:* VADICO e Vidoco. Intérpretes: Vadico e Vidoco. São Paulo: Sinter/Philips, 1973. 1 LP; CHITÃOZINHO e Xororó. Intérpretes: Serrinha e Zé do Rancho. Composição de Athos Campos e Serrinha. *In:* SERRINHA e Zé do Rancho. Intérpretes: Serrinha e Zé do Rancho São Paulo: Caboclo, 1961. 1 LP; JEITO [...], 2003. A poesia saudosa de Galeno traduz fortemente as marcas que o sertão deixa na alma do sertanejo: a saudade da vida, dos campos, dos sonhos, das noites, da moça, do curral, da lida do gado, do requeijão, dos bichos, das porteiras, dos causos, das rezas etc. GALENO, 1978, p. 348-353.

estavam dispostas a ouvirem uma à outra? Não há talvez uma intolerância recíproca como, às vezes, a imaginação dos poetas sugere[420]? Há no *ethos* sertanejo um lugar para o diálogo com o estrangeiro? Uma universalidade aqui é possível? A metáfora de um encontro entre uma caneta e uma enxada mostra-nos a frustração do campo na tentativa de dialogar com a cidade, algo que se evidencia já no pórtico da mensagem: "Certa vez uma caneta/Foi passear lá no sertão/ Encontrou-se com uma enxada/Fazendo a plantação/A enxada muito humilde/ Foi lhe fazer saudação/Mas a caneta soberba/Não quis pegar na sua mão/E ainda por desaforo/Lhe passou uma repreensão"[421].

O diálogo aqui não tem condições de prosseguir, mas não por vontade do sertão. A soberbia cultural da caneta inviabiliza a disposição da enxada. A recíproca, porém, não parece de todo verdadeira, uma vez que outro clássico sertanejo intitulado *O menino da porteira* descreve um sertão que deixa abertas suas porteiras à visita do estrangeiro[422]: toda vez que o boiadeiro vinha chegando com a boiada naquele lugar, o menino corria logo para abrir a porteira; o peão jogava-lhe uma moeda depois que a poeira abaixava, e o menino pedia a Deus que o acompanhasse naquela lida difícil, enquanto esperava sua volta. Mas dos muitos espinhos que o sertão tem, nenhum deles doeu mais fundo no viajante que a notícia que teve no dia que não viu seu amigo no lugar de costume: o menino fora morto por um boi de outra comitiva, desencorajando o boiadeiro a tocar outras boiadas por ali. A amizade do viajante e do menino mostra-nos a ampliação dos laços de compromissos que os sertanejos criam continuamente e, mais que isso, mostra a possibilidade de uma amizade sincera entre o morador e aquele que vem de fora.

Quando Euclides da Cunha descreve as manobras militares do major Febrônio em Monte Santo, antes mesmo de chegarem a Canudos, deu conta da perplexidade que pairava sobre a expedição, estranhando aquele mundo até então desconhecido[423]. E, ao descrever também a passagem de outra expedição

---

420 Nesse sentido, ver RIBEIRO, 2007, p. 622, assim como LLOSA, 1985, p. 232.

421 A CANETA e a enxada. Intérpretes: Lourenço e Lourival. Composição de Capitão Balduíno e Teddy Vieira. *In:* LOURENÇO e Lourival. Intérpretes: Lourenço & Lourival. São Paulo: RGE, 1994. 1 LP.

422 O MENINO da porteira. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Luizinho e Teddy Vieira. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1979b. 1 LP.

423 "Examinavam, curiosos, os registros e estampas, que pendiam às paredes, e os altares toscos; e subiam. No alto da Santa Cruz, batidos pelas lufadas fortes do nordeste, consideravam em torno. Ali estava – defronte – o sertão". CUNHA, 2006, p. 282 *et seq.*

por Queimadas, referiu-se à linha férrea como uma espécie de corredor que ligava um mundo ao outro, os quais não tinham nada em comum[424]. Era no fundo a constatação de uma paisagem, de uma gente, de um hábito e de uma língua que fazia com que os expedicionários se sentissem no estrangeiro[425]. Ora, a profundidade das diferenças seria causa para o desfecho que teve? O despreparo do hóspede para se encontrar com o morador, como no caso da caneta em relação à enxada, é o que parece conduzir a uma situação de repulsa. O que o autor de *Os sertões* descreve é uma intenção declarada de fazer – a todo custo! – de um estilo de vida – a vida urbana do litoral – o padrão universal de felicidade[426].

O que o comando da guerra não consegue compreender bem é que estava diante de outra forma de vida, de outro padrão de racionalidade prática. O próprio Euclides da Cunha descreve a cidade de Canudos como uma "cidade bárbara"[427]. Mas isso não significa o impedimento para o progresso da cultura; o fato de aquela gente estar distante dos padrões citadinos e acadêmicos que os oficiais representam não impede que responda aos desafios novos que a vida lhe coloca, até mesmo para reconhecer as insuficiências ou incoerências do seu sistema. As narrativas do sertão dão testemunho desse desejo de superação. Quando Geraldinho conta o seu famoso *Causo da bicicleta*[428], ele nos dá um bom motivo para acreditar que o sertanejo está disposto a pelo menos se esforçar para traduzir ou reconhecer outras formas de cultura. Trata-se de sua decisão de ouvir o conselho do compadre e comprar uma bicicleta, pois visitar a mulher doente na cidade e ainda dar conta da roça era para ele algo muito fatigante. O que a narrativa nos mostra é que o narrador, estando familiarizado com a arte de montar e amansar cavalos, quando fala da tentativa de aprender a montar aquele veículo, fala como se se referisse a um cavalo: a bicicleta me refugou, pisei no estribo para montar, montei no pêlo dela, tive receio de não dar conta de amansá-la etc. Mas ele se dispõe a experimentar

---

[424] "Está-se no ponto de tangência de duas sociedades, de todo alheias uma à outra. O vaqueiro encourado emerge da caatinga, rompe entre a casaria desgraciosa, e estaca o campião junto aos trilhos, em que passam, vertiginosamente, os patrícios do litoral, que o não conhecem". CUNHA, 2006, p. 514.

[425] "Viam-se em terra estranha. Outros hábitos. Outros quadros. Outra gente. Outra língua mesmo, articulada em gíria original e pinturesca. Invadia-os o sentimento exato de seguirem para uma guerra externa. Sentiam-se fora do Brasil". *Ibid.*, p. 515.

[426] *Ibid.*, p. 282.

[427] *Ibid.*, p. 465.

[428] O CAUSO da bicicleta. Intérprete: Geraldinho. Composição de Geraldinho Nogueira. *In:* GERALDINHO. Intérprete: Geraldinho. Goiás: Anhanguera Discos, 1997a. 2 CDs.

aquela invenção nova, ainda que venha depois desacorçoar e perceber que ele deve continuar andando a pé ou a cavalo.

Ocorre que, para isso, é necessário se abrir ao conhecimento do outro. Com efeito, a capacidade recíproca de observar o inimigo aparece no texto de Euclides da Cunha de uma forma recorrente. O narrador retrata, às vezes, os combatentes dos dois lados estudando os caminhos, o comportamento, a vestimenta, os hábitos e os instrumentos que cada um utiliza. Ele não somente critica a falta de percepção de alguns comandantes para essa necessidade, mas também mostra o momento em que isso foi percebido, quando o Exército mergulha no mundo dos sertanejos e como que estes reconhecem a logística daqueles, apropriando-se de suas armas[429]. Esse mergulho na vida do outro para compreendê-lo certamente poderá ter seus frutos limitados, correndo o risco da incomensurabilidade, como vai ocorrer com Geraldinho[430].

O próprio autor de *Os sertões* parecia ter consciência das limitações pessoais para entender aquele povo, na medida em que diz estar reproduzindo as "impressões, verdadeiras, ou ilusórias"[431], tidas ao acompanhar a expedição militar e, de repente, dar de frente com o que ele chamou de "desconhecidos singulares". Quando descreve com admiração a probidade do vaqueiro em relação ao dono das terras e do gado[432], ele tem grande dificuldade de interpretá-la dentro da moldura de um contrato. Mas aquilo que para o sertanejo é simplesmente "o que acontece e o que tem de acontecer" pela simples exigência do meio, para uma pessoa formada dentro dos padrões do racionalismo iluminista é uma instituição jurídica, com obrigações e partes perfeitamente identificáveis e com exequibilidade assegurada pelos órgãos estatais. Seu estranhamento dos códigos de vida do sertanejo é o mesmo que o sertanejo sente pelos dele, se assim dermos crédito aos episódios romanceados nos quais Filomeno estranha a justiça do estrangeiro que pune o inocente e deixa vivo o culpado[433] e em que Rufino não entende como que Gall desonra uma família que o abrigou na própria casa e, ao mesmo tempo, faz um discurso libertário em favor dos pobres que sequer conhece[434].

---

429 CUNHA, 2006, p. 394 *et seq*.

430 "[...] Completou três coisa que pra mim não tem serventia: bicicleta, cigarro de papel e soldado também". O CAUSO [...], 1997.

431 CUNHA, *op. cit.*, p. 145.

432 *Ibid.*, p. 156 *et seq*.

433 RIBEIRO, 2007, p. 612.

434 LLOSA, 1985, p. 278.

Diante disso tudo, tanto Euclides da Cunha como o coronel Siqueira, o estratega que mergulhou no modo de vida do sertanejo para compreender melhor sua habilidade de resistir à adversidade[435], obraram muito bem. Mas foram incapazes de realizar o mesmo exercício de humildade para compreender adequadamente as circunstâncias daquela resistência à "lei do Cão". A justiça na qual eles acreditavam, isolada de outras dimensões da *praxis* que já conhecemos da experiência prática do sertanejo, não tinha a solução para o conflito que se instalou: nem à bala o sertanejo compreenderia essa justiça como uma convenção humana, na qual poucos decidem o que ela seja, ou como o positivismo republicano tinha na bagagem para lhe oferecer. Para esse sertanejo, tal justiça sempre haveria de respeitar a vida e a tradição católica que o povo de Canudos tinha como boa. Não é, afinal, à justiça divina que o "Hesíodo do sertão" clama no julgamento de Canudos[436]?

Quando o texto euclidiano associa ao seu relato algumas imagens geográficas de Canudos e adjacências, seu autor parece estar movido por um sentimento de culpa: o de pertencer a uma parcela privilegiada da população brasileira que desfrutava das vantagens e das conquistas da civilização, ao passo que iguais brasileiros se encontravam naquelas terras relegados ao esquecimento dos políticos e dos acadêmicos[437]. A Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão era para ele, naquele momento, um simples documento e não mais aquilo que uma meia dúzia de visionários, há pouco mais de cem anos, pensava poder estender a paz e a justiça para todos[438]. A guerra, se é que se pode falar de guerra nesse caso[439], teve proporções alarmantes a ponto de expulsar os serta-

---

435 CUNHA, 2006, p. 394 *et seq.*

436 ASSARÉ, 2001b, p. 41.

437 CUNHA, *op. cit.*, p. 513-518.

438 *Ibid.*, p. 538 e 553.

439 Veja-se nesse caso que o texto de *Os sertões* levanta uma questão em torno da noção de guerra, considerando que se para o governo e para a população manipulada pela mídia tratava-se definitivamente de uma "guerra justa", se para alguns comandos da expedição representava uma oportunidade singular de promoção fácil de suas vaidades militares, para o sertanejo tudo aquilo significou, segundo o narrador, apenas a defesa mais que justa do próprio lar invadido. Importa também darmos atenção à forma dramática com que o autor retrata a singularidade daquele confronto: Canudos não se rendeu, caiu apenas quando caiu o seu último defensor. E prestemos atenção também na forma como ele mostra os momentos finais, quando da solidão das casas, os cães estranhavam e rosnavam para os soldados que se aproximavam daquelas vivendas miseráveis. CUNHA, *op. cit.*, p. 354-356, 468, 472 e 597. Vejamos que Ribeiro retoma em sua obra o significado do episódio, introduzindo na fala de suas personagens uma conotação de guerra civil. RIBEIRO, 2007, p. 626. Por fim, veja ainda LLOSA, 1985, p. 244, 334, 428, 429 e 445, em que

nejos dos seus lares, independentemente de eles morarem ou não em Canudos[440]. Esta, por sua vez, foi humilhada diante de uma campanha duvidosa[441], sendo a atitude dos soldados, para ele, um espetáculo covarde de nevrose e brutalidade de quem deveria promover a paz e o progresso de todo brasileiro[442]. O inimigo era frágil e merecia outro tratamento[443].

Há uma coisa que os poetas do sertão parecem sempre sugerir: a de que sendo a pessoa em grande parte aquilo que a vicissitude da vida lhe permite ser[444], tendo cada um de nós nascido com uma Sina para cumprir, todos devem ter oportunidade para desenvolver suas capacidades. As potencialidades humanas são virtudes que cada um tem ao seu modo[445], como dito em *Peão da cidade*, em que se mostra não apenas que a Fortuna poderá ser modificada, mas também que, para isso, é preciso ter oportunidade: o vencedor do torneio foi peão em outros tempos, mas seu pai lhe permitiu desenvolver outra excelência, isto é, a da medicina[446]. O que se diz, em *A morena do rodeio*, de outro modo, é que muitas vezes podemos nos enganar em relação à capacidade realizativa de uma pessoa[447]. De fato, um "estrangeiro" era ali hostilizado pelos peões, os quais pelo histórico de montarias passadas eram considerados os favoritos. Tanto eles como a comissão julgadora estavam convencidos de que o novato não ficaria sequer um segundo no lombo do cavalo. O resultado, porém, foi a premiação de um visitante ilustre,

---

suas personagens suscitam questões relativas à complexidade do evento e onde loucura, ambição e tragédia são hipóteses a explicarem o ocorrido.

440 CUNHA, 2006, p. 480 *et seq*.

441 *Ibid.*, p. 466 e 572.

442 *Ibid.*, p. 553-563.

443 *Ibid.*, p. 239.

444 "Tem um que nasce perfeito;/Outro cego, surdo e mudo.../Um nasce branco, outro preto;/Um sapiente, outro rudo;/Um não vê um palmo à frente/Já outro discerne tudo". MONTEIRO, 2002, p. 2.

445 Sobre a diversidade de talentos que a vida no sertão permite e requer, ver GALENO, 1978, p. 172, 174 e 348-353. De fato, saber conduzir os bois com o carro, capinar bem uma lavoura, fazer o requeijão, tocar uma viola, rezar uma ladainha ou negociar bem um animal, todos são talentos que precisam de oportunidade para florescer. A oportunidade de desenvolver ou de expressar essas excelências é o que insistentemente nossos poetas reclamam.

446 PEÃO da cidade. Intérpretes: Sulino e Marrueiro. Composição de Moacir dos Santos e Sulin. *In:* SULINO e Marrueiro. Intérpretes: Sulino e Marrueiro. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1978. 1 LP.

447 CÉSAR E PAULINHO, 1999.

que acabou por surpreender a todos ao soltar os cabelos e revelar a sua verdadeira identidade.

Um episódio semelhante ao que já anotamos é o narrado por Tião Carreiro e Pardinho, em que igualmente um estrangeiro é quem será aplaudido depois de darem a ele a oportunidade de montar o indomável e temido Boi Palácio[448]. Mas isso não é tudo. A dramática história popular, contada de boca em boca no sertão sobre o caçador que voltou da mata perturbado, depois de atirar em uma macaca enquanto esta fugia carregando seus filhotes, e que, na aflição da morte rodeada por cada um deles, retirou leite do peito e mostrou ao caçador, impressiona fortemente com essa lição que está no imaginário sertanejo: todo mundo, inclusive os animais, precisa de oportunidade e de tempo para que suas potencialidades floresçam. A negação a cada um dessa oportunidade é a negação da humanidade que há em nós. É dessa condição humana básica, aliás, que tratará o tópico seguinte, acerca do fundamento da hospitalidade sertaneja.

O coronel Moreira César era excelente, mas não era invulnerável: sobre o fundamento trágico da hospitalidade sertaneja

O livro até aqui nos dá conta de que no *ethos* sertanejo está contida uma ideia de hospitalidade, sendo esta oferecida, entretanto, sob condições. Mas em que funda essa abertura para a outra pessoa? Permitam-me, por outra vez, discorrer em primeira pessoa. Era noite de São João em 2007 e eu estava na minha terra natal e, como é de costume, saímos para visitar outras fogueiras na vizinhança. Quando chegamos à casa de Seo Messias, um vizinho que sempre celebrava aquela data festiva, tinha muita gente conversando à volta do fogo. Outro grupo de pessoas cantava e dançava em uma latada nos fundos da casa. O anfitrião era um homem desses que gostam de contar causos e, uma certa hora em que alguém se lembrou que estavam ali naquele momento quase todos os vizinhos, ele contou um daqueles que me lembrei de ter escutado pela primeira vez na infância.

O causo daquela noite me fez pensar no papel que narrativas como essa exercem na constituição de um *ethos* local, na medida em que atuam sobre o imaginário do sertanejo[449]. Dizia que certa vez um homem, na hora do almoço

---

[448] DERROTA [...], 1974.

[449] O causo aqui reproduzido não tem autoria conhecida, anda de boca em boca desde tempos imemoriais, como disse Benjamim a respeito da autêntica narrativa. BENJAMIM, 1992, p. 31.

em sua casa, falou para seu neto que a carne ora servida era de uma vaca que ele havia matado no dia que o pai da criança nasceu. Tanto o menino como um compadre do seu avô, ali presente na casa, não compreenderam bem o significado daquela história. O compadre, por exemplo, tocado pela avareza, chegou em casa e matou também uma rês, guardou tudo na despensa e em pouco tempo já não tinha mais nada. Ele somente ficou sabendo a moral da história quando, ao se queixar do resultado com o avô da criança, este lhe explicou o mote: a carne durou tanto tempo, apenas, porque ele havia mandado um pedaço para cada um dos vizinhos e, que sendo essa uma prática comum entre eles, por tempos já muito distantes aquelas pessoas socorriam umas às outras no momento da precisão.

A extensão do significado dessa história para o mundo moral do sertão exige um pouco da nossa atenção. O que vem à nossa mente, depois da discussão proposta sobre o Destino no imaginário do sertanejo, é que há uma componente trágica fortíssima nessa narrativa, reconhecendo a fragilidade própria da nossa vida. Do que se sabe da vida do sertanejo, em particular o estouro da boiada e o grito dos vaqueiros que de imediato se juntam para contê-la, tal como Euclides da Cunha descreve nos diários de Canudos[450], o causo de Seo Messias deixa de ser um simples relato e passa a ser um testemunho de uma experiência muito particular: ele aponta para uma dimensão trágica da vida, uma vez que atesta a possibilidade futura de dependermos de um cuidado especial, passível de ser dispensado, apenas, por um vizinho que socorre o outro em um momento de necessidade.

A vinculação de uma pessoa a outra passa, às vezes, pela afinidade de seus propósitos, sendo esse particular importante, porque nos ajuda compreender as razões da amizade. Com efeito, o *Campeão do espaço* é uma moda que suponho não ter sido composta para falar de hospitalidade, mas acaba por dela tratar quando nos conta uma história de superação: a superação de uma hostilidade inicial que o violeiro sentiu pelo estrangeiro[451]. A música conta que, ao ser surpreendido pela visita de um marciano, o violeiro se assustou tanto que a viola até caiu. Mas isso foi superado quando o visitante lhe informou que viera para convidá-lo para um campeonato de viola, em Marte, obviamente: para quem já era campeão na Terra, disputar com o campeão marciano e ganhar aquele torneio era motivo suficiente para superar aquela forte dose de repelência! O outro deixa de ser estranho à medida que enxergamos algo nele que se assemelhe a alguma coisa da qual

---

450 CUNHA, 2006, p. 161 *et seq*.

451 CAMPEÃO do espaço. Intérprete: Zé Mulato e Cassiano. Composição de Zé Mulato. *In:* ZÉ MULATO e Cassiano. São Paulo: Warner Rodeio, 1981. 1 LP.

gostamos. Não se trata aqui de uma bondade em si, e muito menos de um interesse como se o outro fosse um instrumento de realização dos nossos projetos. A disposição de dialogar com o alienígena é uma oportunidade não apenas de conhecer outros lugares, como o campeão do espaço conheceu, mas é também de aprender coisas novas, como o viajante que viajou muitas terras: "Eu deixei a minha terra/Sem destino pra seguir/Corri quase o mundo inteiro/Muitas coisas aprendi/Aprendi não ser valente/Ser honesto e coerente/Tirei conquistas da mente/De coisas que aprendi"[452].

A cultura sertaneja se abre, portanto, ao diálogo e à hospitalidade. As narrativas que aqui tentamos reconstituir não apenas testemunham essa abertura, mas são elas próprias o canal de abertura para a hospitalidade, na medida em que os poetas ajudam a moldar uma consciência de humildade diante do mundo e das pessoas, reforçando a vulnerabilidade comum de nossas vidas. Aquela narrativa do avô ao seu neto parece dar conta muito bem disso, já que termina com essa mensagem de que, não conhecendo bem o nosso futuro, devemos nos esforçar para estabelecer boas relações com os nossos vizinhos. Ela nos mostra também que a tragédia não é de todo uma visão negativa do mundo, mas é antes uma aposta no futuro, à medida que nos desafia a cuidar do outro e de nós. E não será isso, no fundo, o que a Festa de Reis nos ensina? É certo que essa narrativa é um legado do cristianismo que assume os contornos e as expressões de cada povo, mas todas as narrativas referidas partem de um único ponto onde a hospitalidade sertaneja está fundada: da humildade e do pedido de visita dos reiseiros ao dono da casa.

A análise do encontro daquelas culturas, a do coronel Moreira César e a dos moradores de Canudos, permite ver algo de muito negativo para a hospitalidade: a falta de humildade da cultura urbana do litoral para lidar com uma cultura rural e complexa. Quem lê as páginas de Euclides da Cunha, dedicadas ao temido "corta-cabeças" do Exército brasileiro, não somente se convence de que aquela personagem se sentia acima de qualquer julgamento da história, mas também de que se sentia invulnerável. A olhar pela descrição que o narrador faz do currículo do coronel, assim como das circunstâncias da sua escolha para chefiar a expedição, era já previsível o seu resultado. O que uma metáfora anterior mostra é que a Caneta, chegando lá no sertão, recusa a saudação que lhe é feita pela Enxada; e justificando o seu gesto numa suposta

[452] ESCOLA da vida. Intérpretes: Liu e Léu. Composição de Tapuã e Tupi. *In:* LIU e Léu. Intérpretes: Liu e Léu. São Paulo: RCA Camden, 1970. 1 LP.

dignidade jurídica e acadêmica, capaz de lhe permitir a distância e garantir a reverência da sertaneja "ignorante". A lição de humildade e educação que a Enxada pregou à sua hóspede bem poderia se aplicar ao coronel Moreira César e talvez ao próprio Euclides da Cunha, pois não obstante o mérito da sua obra, sua pretensão cultural vai ao extremo de afirmar que o sertanejo é um ser incapaz, psicológica e organicamente, de atingir um nível "superior" de desenvolvimento[453].

O Destino mesmo se encarregou de cobrar o seu tributo pela soberba, cultural e militar, do mais destacado nome do Exército brasileiro: posto fora de combate por um atirador anônimo, talvez um sujeito bronco como dissera, desses que nunca usaram outra arma a não ser uma "espingarda de matar passarinho", como também desdenhara minutos antes[454], amargou uma grande vergonha de ver sua tropa recuar covardemente e, mais tarde, ter seu corpo abandonado pelos subordinados que bateram em retirada, terminando como pasto para os cães como qualquer vítima infeliz daquele combate[455].

A cantiga *Terra roxa* nos mostra o vexame que um moço da cidade passou num restaurante por subestimar um dos fregueses, e simplesmente pelo fato de ele ser negro e trajar uma vestimenta "esquisita". O mote da história é que todas as pessoas dependem do que a Sorte lhes reserva, a qual inclusive pode ser generosa sem observar as convenções e outras arbitrariedades que criamos[456]. É essa humildade frente à consciência da vulnerabilidade das nossas vidas, da qual nossos poetas dão testemunho, que sugere uma resposta plausível para o problema de Canudos. A autossuficiência que o coronel Moreira César julgava ter em nada lhe adiantou, ao contrário o vitimou, mesmo porque, como disse Riobaldo, o sertão não é para ser remexido, mas aos poucos ser obedecido[457]. De fato, ter o comandante caído em Desgraça é uma prova de que ninguém, como a Caneta perante

---

453 CUNHA, 2006, p. 475, 583, 588, 589 e 590.

454 Para essa passagem, ver o arranjo estético que a cena ganha no filme brasileiro *Guerra de Canudos*, na qual, depois de se livrar de um ataque surpresa sofrido pelo Exército e ante uma busca dada pelo coronel Moreira César aos arredores da luta, este minimiza a força dos sertanejos ao encontrar uma arma rústica muito usada no campo para efetuar pequenas caçadas e que foi perdida durante a fuga. GUERRA de Canudos. Direção: Sérgio Rezende. São Paulo: Columbia Pictures do Brasil; São Paulo: Sony Pictures; Rio de Janeiro: Riofilme, 1997. 1 DVD.

455 CUNHA, *op. cit.*, p. 358 *et seq.*, especialmente 364 e 367.

456 TERRA roxa. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Teddy Vieira. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. São Paulo: Sertanejo, 1962. 1 78RPM.

457 ROSA, 2006, p. 375.

a Enxada, pode comparecer diante de outrem como se fosse imortal. Isso, ao que parece, se era estranho para um militar formado na tradição positivista, era de todo muito familiar para o sertanejo.

O estatuto da amizade e o cosmo moral da vizinhança

O cotidiano do sertanejo é de muitas adversidades, daí que Euclides da Cunha tenha dito que o sertanejo é, acima de tudo, um forte[458]. Disse isso porque aquelas condições inóspitas exigem que o sertanejo se adapte às exigências do meio, sendo esse exercício de adaptar-se uma tarefa que se realiza com os outros. E não é verdade que até no nome o sertanejo é um com outro? Com efeito, pelo comum do proceder, todo sertanejo se conhece numa relação: Zé de Rita, Antônio de Cesário, Ana de Dudú, Maria de Seo Hermínio etc. Seus nomes trazem consigo a responsabilidade por quem lhes empresta uma referência de vida, normalmente a família; importa honrá-lo e conservar sua unidade[459]. Mas depois do que já foi dito sobre a abertura ao estrangeiro e sobre as razões dessa abertura, resta agora falar como esta se processa.

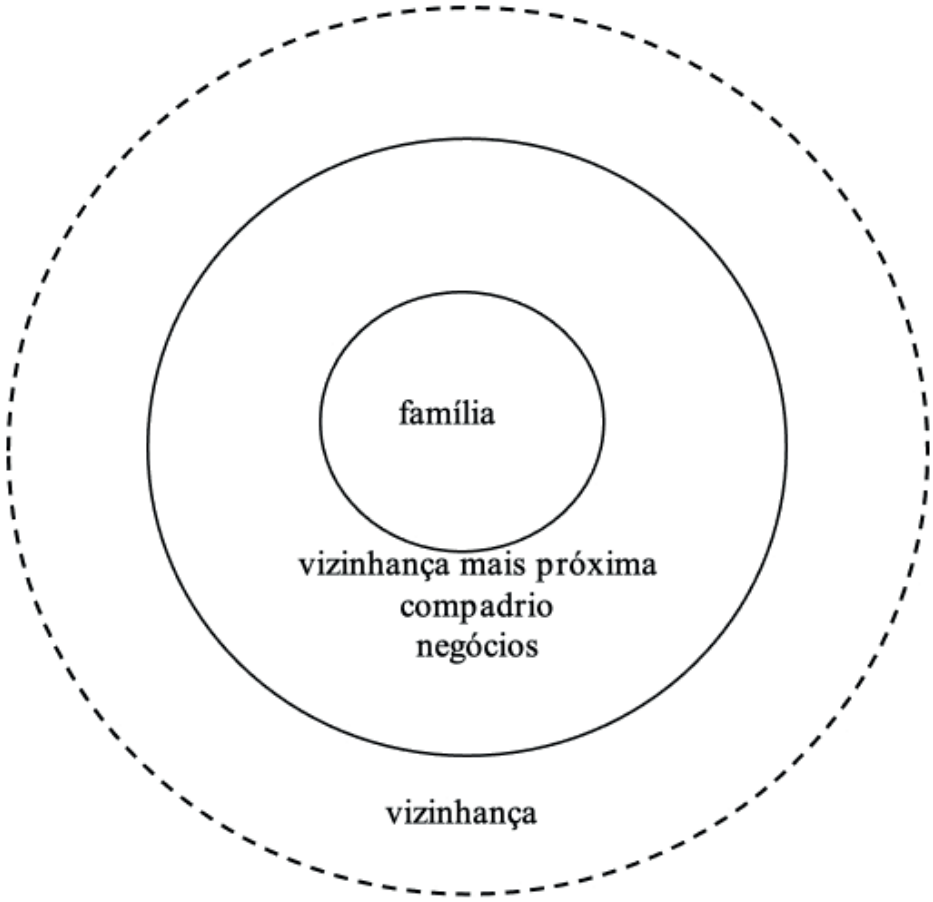
O teste de hospitalidade que o *ethos* sertanejo nos oferece é, antes de qualquer outra pretensão, a experiência da vizinhança. O vizinho é um amigo que sofre quase tudo o que sofremos, e o aprofundamento da amizade aparece no sertão como o melhor caminho para se enfrentar as vicissitudes. A começar pelos que se encontram mais próximos de nós pelos laços familiares, depois pelas relações de compadrio, vizinhança mais próxima e negócios e, por último, outros vizinhos. De qualquer modo, os laços de amizade se estendem para fora do centro continuamente, tanto mais fortes estiverem os círculos mais próximos, isto é, os vizinhos trazem seus amigos de fora na direção central do círculo e a amizade é continuamente reinventada, como na Figura 2 a seguir:

---

458 CUNHA, 2006, p. 146.

459 Sobre o reconhecimento das pessoas pelos nomes das outras, ver O PEDIDO. Intérprete: Elomar. Composição de Elomar. *In:* DAS BARRANCAS do Rio Gavião. Intérprete: lomar. São Paulo: Philips, 1973. 1 LP. Sobre a aflição de perder os referenciais herdados do nome, ver MUNDO velho não tem jeito. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Lourival dos Santos, Rose Abrão e Tião Carreiro. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. São Paulo: Continental, 1986. 1 LP.

Figura 2 – Círculos de compromissos



Fonte: elaborada pelo autor.

O desejável é ter tantos amigos quanto for possível, mas como disse o poeta da roça, é feliz neste mundo quem ao menos tem um amigo ou vizinho[460]. A já referida experiência de repartir com a vizinhança a carne de um animal é muito mais que uma daquelas fábulas que se extrai dos grandes arquivos da literatura universal, sendo um acontecimento corriqueiro no sertão. O amparo recíproco se estende a muitas dimensões da vida, como se dá também na circulação gratuita de animais e coisas entre os vizinhos: a troca de sementes para o plantio com o intuito de melhorar a produção, o empréstimo de reprodutores e de animais de trabalho para suprir a necessidade do outro e, inclusive, o empréstimo de dinheiro,

[460] ASSARÉ, 2001b, p. 182.

como naquele já referido caso em que o vizinho não cumpriu com o trato[461]. Todas são experiências que no sertão tornam a vida mais suportável.

A exploração comum de certos recursos naturais é uma prática arraigada no sertão. Ninguém estranha que qualquer pessoa, morador ou visitante, entre em sua propriedade para colher imbu[462], seja para o próprio consumo, seja para a alimentação animal ou para a venda no comércio. A única coisa que não se admite é que a árvore ou os frutos verdes sejam violentados de alguma forma. O mesmo se diga de tudo isso a propósito da caça e da pesca, quando seu objetivo é a alimentação da família. A própria criação animal, antes da invenção do arame farpado, dava-se à solta no campo, daí que Euclides da Cunha descreva com detalhes a festa da vaquejada, a arte e a festa de ajuntar o gado[463]. Cada um cuidava de suas roças e vacas, jumentos, ovelhas, porcos etc., os quais pastavam livres pelos campos abertos. Por hábito tinham apenas o ferro do seu dono, isso para ser devolvido à origem se por acaso se perdesse do rebanho, como aliás o autor de *Os sertões* bem descreve[464]. O cuidado recíproco é uma obrigação quase sagrada no sertão, por isso que Elomar traduz em versos um recado aos vizinhos de que uma onça anda pegando os carneiros do lugar[465].

A experiência do compadrio se assemelha a um esteio que sustenta a boa vizinhança. Entregar um filho ao vizinho para batizar é selar com ele um compromisso quase que irretratável, como narra uma história ali contada para encantar as crianças. Diz-se que uma vez uma porca, conduzindo os seus leitões para a aguada, encontrou-se com uma onça esfomeada, a qual viu logo a oportunidade de sua refeição do dia. Ocorre que a porca, antevendo a má Sorte da família, inventou logo esta história: "– Dona Onça, que bom encontrar a senhora aqui! Há dias que eu andava à sua procura e, agora mesmo, estava indo visitá-la, a fim de te convidar para batizar os meus filhos".

---

461 DINHEIRO [...], 1998.

462 Uma árvore nativa e reverenciada no sertão do Nordeste e no Norte de Minas, e o que mais se lhe aproveita é o consumo *in natura* dos seus frutos. O chão sobre o qual o imbuzeiro nasce torna-se uma espécie de solo sagrado, onde pisam animais e homens, independentemente de qualquer convenção ou diposição positiva qualquer.

463 CUNHA, 2006, p. 159 *et seq*.

464 *Ibid.*, p. 156 *et seq*.

465 "Lua nova/Sussarana vai passa/Sêda branca/Na passada ela levô/Ponta d´unha/Lua fina risca no céu/A onça prisunha/A cara de réu/O pai do chiquêro/A gata comeu/Foi um trovejo c´ua zagaia só/Foi tanto sangue de dá dó" ARRUMAÇÃO. Intérprete: Elomar. Composição de Elomar. *In:* ELOMAR. Intérprete: Elomar. São Paulo: Marcos Pereira MPL, 1979. 1 LP.

Ante aquele convite, a onça desistiu de comer a mãe e ainda batizou os leitões, tornando-se amigas doravante. As relações de compadrio garantem não apenas o respeito entre os compadres, mas perpetuam obrigações durante gerações afora: na Sexta-feira Santa, o afilhado sempre vai à casa dos padrinhos, e estes, por seu turno, dão-lhe presentes, comumentemente uma criação – uma galinha, um carneiro, um leitão –, o que conserva a memória do compromisso: "este cavalo eu comprei com o dinheiro que juntei da primeira cabrita que minha madrinha me deu" etc. O costume de fazer compadre não se restringe, no sertão, a uma cerimônia batismal, sendo certo que também se faz compadre nas fogueiras de São João. O fato que ninguém ignora é que, seja diante de um altar, seja em volta de uma fogueira, tornar-se compadre ou comadre de alguém tem uma engenhosa capacidade de estabelecer o respeito mútuo entre ambos, além de outras obrigações morais que os acompanham pelo resto de suas vidas.

A amizade entre vizinhos requer sempre uma disposição de servir. Certas virtudes são dominadas por um número reduzido de agentes e, crendo-se que sejam dadas por Deus, quem as tem deve partilhá-las. As rezadeiras e os rezadores têm uma veneração especial, pois a fé do sertanejo exige isso, como já visto sobre os predicados do homem de ação. São pessoas quase investidas de um dom sagrado: nos presépios de Natal, nas promessas e velórios, têm a missão de tirar as rezas, cantar os benditos, oferecer a ladainha etc.[466] E tudo isso em tempo de sol ou de chuva, perto ou longe de casa. E não é o mesmo caso do benzedor e da benzedeira? O encantamento do universo do sertanejo, a crença nos "mau-olhado", feitiços etc., tudo inspira o cuidado e o socorro dos "entendidos" para a cura de pessoas e animais como, aliás, Euclides da Cunha descreve bem[467]. Os castradores de animais, os barbeiros, as parteiras e outros artistas têm uma missão a cumprir na vizinhança. A estes todos se somam aquelas "pessoas letradas" do lugar, procuradas para lerem e/ou escreverem cartas, às vezes até postando e recebendo de volta sob seus cuidados.

O causo do mutirão é uma narrativa de Geraldinho, na qual ele descreve, de modo bastante cômico, uma experiência pessoal: juntamente com outros vizinhos do lugar, foi capinar a roça do pai de uma moça por quem estava interessado. A trama está centrada na severidade do pretenso sogro e na desdita pessoal do narrador de disputar com um cachorro o osso onde seu dedo ficou

---

[466] MONTEIRO, 2002, p. 4.

[467] Sobre as curas realizadas pelas benzedeiras e pelos benzedores, em humanos e animais, ver CUNHA, 2006, p. 158, e 171 *et seq.*; ROMERO, 1985, p. 281-306.

preso[468]. Mas o que realmente importa aqui é a descrição que ele faz de uma prática que fortalece a vizinhança: o mutirão e as trocas de dias. No mutirão, os vizinhos se reúnem para realizar um serviço que reclama certa urgência, como as carpas e as colheitas[469]. Ocorre também no caso de alguns serviços operados apenas em equipe (fazer farinhas, por exemplo[470]) ou que tentar fazê-los sozinho restará improdutivo, como no caso que o contador de causo revela, dado que o dono facilmente esmoreceria com o tamanho do serviço. De fato, a capina em lugares de difícil acesso ou onde a erva daninha está muito agressiva, somente em grupo é que o serviço consegue render[471]. À experiência do mutirão se soma a da troca de dias, em que o sertanejo, para desapertar o seu vizinho no serviço, trabalha em sua roça, obtendo, assim, um crédito a ser resgatado quando também estiver apertado. Nessa experiência, Geraldinho novamente tem algo a nos dizer, em *O causo do marimbondo*, em que conta o aperreio que se dá com um vizinho que queria sempre ser melhor que os outros e nas trocas de dia gostava de explorar todo mundo[472].

A amizade e a fé são coirmãs na experiência de vida do sertão, com destaque para a fé cristã, mitigada pela religiosidade africana. A narrativa *Pingo d'água*[473], nesse caso, é talvez o texto mais expressivo dessa relação entre o homem, a natureza e a fé. Como por muitas vezes já vimos Riobaldo dizer, Pacheco agora é quem diz: "Cada um deve pedir/A Deus de grande potência/Que desça um foco de luz,/Da santa resplandecência,/Iluminando a estrada/Da sua fraca existência"[474]. É por isso que os vizinhos rezam... rezam sozinhos e rezam juntos, levando Romero a descrever o significado religioso, social, cultural e recreativo que as rezas desempenham[475]. Algumas famílias têm devoções e, em homenagem ao

---

468 O CAUSO [...], 1997c.

469 O MELHOR do Globo Rural: um caso de traição. Produção Sistema Globo de Televisão. Rio de Janeiro: Globo Vídeo, 2005c. 8 DVDs.

470 FARINHADA. São Paulo: BMG Brasil, 2001. 1 CD.

471 No caso que o narrador descreve, no almoço as pessoas estão reunidas no quintal da casa, mas é comum também acontecer de as pessoas comerem numa vasilha coletiva, que normalmente é uma gamela, sentadas à volta dela. Esse, aliás, era o procedimento usual de fazer as refeições no trabalho, no eito.

472 O CAUSO do marimbondo. Intérprete: Geraldinho. Composição de Geraldinho Nogueira. *In:* GERALDINHO. Intérprete: Geraldinho. Goiás: Anhanguera Discos, 1997b. 2 CDs.

473 PINGO [...], 1970b.

474 PACHECO, [19--], p. 1.

475 ROMERO, 1985, p. 35 *et seq*.

santo ou à santa, reúnem os vizinhos para rezar a ladainha e levantar a bandeira. O evento comumentemente é seguido por leilões, causos, cantigas e até danças. É um evento de grande integração entre os vizinhos. Nessa mesma linha de integração, existem as festas de Reis às quais já nos referimos.

Um estudo realizado por Cascudo documentou um dos elementos mais agregadores da experiência da vizinhança, dada a repetição com que ocorre: as visitas, normalmente à noite ou finais de semana, que um vizinho faz ao outro[476]. O próprio Riobaldo recebe o seu narratário, abrindo as portas da sua casa e o livro da sua vida para ele[477]. Essa passagem é curiosa porque a visita, como disse o autor anteriormente, é ocasião de alegria e de queixumes[478]. É com o vizinho que se desabafa de um serviço não exitoso, de um infortúnio ocorrido etc. No caso de Riobaldo, este questiona em primeiro momento se deve revelar seus segredos a um estrangeiro, mas depois se convence de que isso é bom: o visitante ouve e depois vai embora, sendo uma oportunidade de o narrador mandar para longe o que atormenta a sua alma. Esse falar por si mesmo já é uma oportunidade de mudança, porém o mais importante que a personagem vê no seu caso é que as "ideias instruídas" do visitante trouxeram a paz até ele, na medida em que confirmou que o Diabo não existe[479]. As visitas são importantes para a unidade entre os vizinhos, não apenas porque nelas a sabedoria se decanta e reduz os malefícios de uma Sorte quando é má e caprichosa, mas também porque a purificação das emoções humanas – o que os gregos chamariam de catarse (κάθαρσις, *katharsis*) –, obtida da fruição da tragédia, humaniza aquela já tão humana relação.

Um percurso para uma desconcertante situação

A conclusão à qual se chega no final de mais esta jornada pode parecer desconcertante para o pensamento jurídico, uma vez que sua reflexão global sobre certa compreensão do mundo prático põe em xeque a experiência do direito enquanto tal, caso a consideremos a partir daquela conclusão da parte anterior: a de que a invenção do direito enquanto *praxis*, dada pela *iurisprudentia* romana, significou mais que uma simples autonomização do pensamento prático como Aristóteles

476 CASCUDO, 1984, p. 15 *et seq*.

477 ROSA, 2006, p. 25 *et seq*.

478 CASCUDO, *op. cit.*, p. 15 *et seq*.

479 ROSA, *op. cit.*, p. 39.

ousara fazer, mas a própria secularização do direito em relação a outras dimensões da vida ativa humana (da política, da ética, da economia etc.). O que o testemunho narrativo dos poetas do sertão brasileiro sugere é que aquela *Isolierung* à qual fizemos referência na primeira parte deste livro não encontra eco por aqui. É que o discurso prático da narratividade sertaneja parece partir do pressuposto de que o ferrão do Destino também deixa sua marca sobre o homem do sertão, mas a sua problematização ganhará outros contornos.

O motivo pelo qual outra resposta nos é dada para um mesmo problema, o da humilhação do Destino, parece justificado nas narrativas que analisamos. De fato, ao contrário do boi que no comum das coisas deixa-se conduzir, o sertanejo quer abrir seu próprio caminho, de cavalo passando a cavaleiro. Como disse o autor de *Disparada*, "gado a gente marca, tange, ferra, engorda e mata, mas com gente é diferente"[480]. O Diabo quer de todo modo colocar sela em Riobaldo, mas este não aceita e derruba os arreios. O mundo do sertanejo é trágico, mas ele não se curva diante de uma tal contingência. Como disse Euclides da Cunha, "O sertanejo é, antes de tudo, um forte"[481]. Por causa da singularidade dessa contingência é que a dimensão prática da vida se apresenta aqui como um *continuum* de responsabilidades e excelências. Todas elas se convergem para a redução de um suplício que a adversidade do sertão e a vicissitude das coisas lhe expõem.

O sertanejo não esmorece, como diria Riobaldo. Seu testemunho é de que "a vida da gente vai em êrros, como um relato sem pés nem cabeça"[482], e assim também Monteiro adverte para a imprevisibilidade que a vida humana encerra: "Nossa passagem na terra/Tem começo, meio e fim:/No começo, o nascimento;/No meio, o drama e, enfim,/O desfecho da história/Que pode ser bom ou ruim"[483]. O Acaso não poupa ninguém de suas surpresas e é concebido pelos nossos poetas às vezes como aquilo que simplesmente nos ocorre[484], ou ainda como uma força natural[485] que é passível de explicação causal, mas que,

---

480 DISPARADA. Intérprete: Geraldo Vandré. Composição de Geraldo Vandré. *In:* GERALDO Vandré. Intérprete: Geraldo Vandré. São Paulo: RCA Víctor, 1966. 1 LP.

481 CUNHA, 2006, p. 146.

482 ROSA, 2006, p. 244.

483 MONTEIRO, 2002, p. 1.

484 *Ibid.*, p. 2.

485 Nesse caso, ver o exemplo dos flagelos causados pela seca, na poesia de Patativa do Assaré: ASSARÉ, 2003, p. 51-54. Um verso exemplar é o de n. 13, no qual a menina chora a saudade da

de qualquer modo, se alastra incontrolavelmente sobre o sertanejo e o oprime. Uma Mula Preta ser picada por uma cobra[486] é algo que a ciência explica, visto que cobras picam muares, mas picar exatamente esse mulão estimado e não outros tantos animais que se encontram no pasto... Isso não tem explicação, decorre de pura Sorte.

A boa ou a má Sorte de alguém, de acordo com os poetas do sertão, ora tem uma origem religiosa (Deus, Diabo...), ora vem referida a uma base físico-causal. Ocorre, porém, que em qualquer dos casos, o que se exige do humano é a humildade de colocar-se no seu lugar, de reconhecer as suas limitações[487], mesmo sendo o caso de o Destino não ser de todo irrevogável[488]. O que não se admite são os maus procedimentos do vaqueiro Damião, o qual, em vez de esperar a rês, preferia dormir em cima da pedra! Há, portanto, uma saída para a arbitrariedade do sertão, para a irracionalidade da tragédia. Qual saída? Antes de tudo, aquela que a arte narrativa enquanto tal oferece. Com efeito, o narrador é uma figura proeminente na definição da vida boa do sertão, uma vez que as narrativas enchem o mundo com outros movimentos, sem os erros e os volteios da vida real[489]. A arte de narrar, de acordo com um poeta do sertão, ajuda a criar outros mundos diferentes ou a traduzir o mundo sonhado em um mundo possível: "E o leitor sabe que tem/Na Sagrada Escritura/As personagens da história/Dentro de outra moldura;/Pintamos nova versão/Co'a nossa literatura"[490]. O poeta é, desse modo, não um observador desinteressado ou uma testemunha inconsequente da arbitrariedade da Fortuna, mas um amigo, que morando perto ou vindo de longe, ajuda a dar sentido à nossa vida sem sentido.

Os poetas reclamam para si a credibilidade do leitor, prometendo a ele lealdade com o fato narrado, mas o problema da autoridade narrativa está mais bem justificado nas lições de Benjamim: o narrador aprendeu com a vida e por isso sabe dar conselhos[491]. Por estar enraizado numa forma de vida, extrai dela

---

sua roseira e diz ao pai que a planta não resistirá à seca onde ficou plantada.

486 MODA [...], 1970.

487 PACHECO, [19--], p. 1.

488 *Ibid.*, p. 22; RINARÉ, 2009, p. 1.

489 ROSA, 2006, p. 85.

490 PAIXÃO; VIANA, 2006, p. 32.

491 BENJAMIM, 1992, p. 27 *et seq*.

seus tesouros e os dá a seus ouvintes[492]. A arte inventiva do poeta ensina ao sertanejo as astúcias que a vida no sertão exige, por isso ele tem ali uma autoridade moral acima de tudo: seu *ethos* resulta da assimilação pessoal dos desafios que a vicissitude do sertão impõe ao sertanejo, assim como da sabedoria que sua experiência de vida proporciona. O narrador, nesses termos, se confunde com o próprio narratário. A sabedoria de ambos os ensina a ter paciência e atitude, como o narrador de *Vide vida marvada*, a ruminar vida afora a ração da estrada[493]. O que a vida de Riobaldo mais pede dele é coragem, e a consciência viva de que a vida está permanente inacabada[494]. Como disse o cordelista, de nada se pode dizer que está em por cento bom ou cem por cento ruim[495], muito menos que alguém é totalmente triste ou feliz[496].

Em vista disso é que o desafio da tragédia não exige apenas a instituição de uma racionalidade narrativa enquanto tal ou um formalismo narrativo inconsequente. Outra saída é possível e se expressa na dimensão material da narratividade sertaneja. De fato, nossos poetas assimilam e ajudam a reconstituir um conjunto de *mores* prescritos em função da necessidade do sertanejo de criar uma ordem dentro do caos que o sertão por vezes espelha. Parece possível dizer que o mundo prático do sertão é constituído por duas excelências a saber: a virtude produtiva e a virtude prudencial, sendo certo que esta última é também constituída por uma série de qualidades que o homem de ação deve ter. Em qualquer dos casos, a excelência é sempre buscada, mas censurando de qualquer modo a soberba do agente.

A *praxis-poiesis* configura para o sertanejo o conjunto das artes e de ofícios por meio dos quais se produzem os artigos e os serviços que tornam a vida interessante: saber curtir um couro, castrar um porco, amansar um cavalo, curar uma mordedura de cobra, laçar um boi, capinar uma roça, prever o início das chuvas etc. A *praxis-phronesis* diz respeito à sabedoria decisória do sertanejo relativa à partilha do mundo ou à vida em comum. Ela tem um sentido amplo e envolve muitas das vezes inclusive os animais. Se a virtude poiética ensina por exemplo ao sertanejo a habilidade no manejo do seu gado, a virtude prudencial o ensina a aproveitar melhor o seu esforço e a obter o reconhecimento pessoal na

---

[492] BENJAMIM, 1992, p. 48 *et seq*.

[493] VIDE [...], 1981.

[494] ROSA, 2006, p. 23.

[495] MONTEIRO, 2002, p. 26.

[496] *Ibid.*, p. 30.

comunidade onde vive e trabalha: se produz leite ou carne, se vende a produção hoje ou guarda para o mês que vem, o que faz com o gado do vizinho quando se junta com o seu etc. O *continuum* de excelências, exigidas pela virtude prudencial, inclui a obrigação de ser uma pessoa direita: aquela cuja ação corresponde às exigências de um *ethos* global em que responsabilidades e excelências nos são dadas indissociadamente. Uma ideia global da justiça cujas exigências materiais estão fundadas numa experiência de reconhecimento orienta-se por uma particular compreensão da vida boa: aquela que reconhece a dimensão trágica do homem, com os Fados que fazem de nós um ser vulnerável em qualquer lugar que venhamos a habitar.

Sendo assim as coisas, se a resposta dada pelos romanos à arbitrariedade da Fortuna e aos seus efeitos desastrosos no mundo social humano não parece recepcionada pelo discurso prático dos nossos poetas, aquela hipótese que conduziu a primeira parte e sobre a qual ensaiamos uma primeira conclusão igualmente aqui vai se confirmando: a de que todo discurso sobre a *praxis* parece ter relação com uma específica visão do mundo e, consequentemente, com a concepção da vida boa que seu autor defende. Cada tradição põe a si mesma seus desafios e responde a eles com os recursos disponíveis no momento[497]. De fato, a forma de vida que aqui está em causa suspeita que há um Destino para se cumprir, assim também que o conhecimento humano é frágil e impotente para conhecê-lo. Isso faz com que o homem do sertão seja descrito como sendo vulnerável e dependente de cuidados, muitas das vezes até comparado aos animais, às plantas, aos rios etc. A conduta do sertanejo, modelada por essa concepção do mundo, é marcada por um desejo permanente de superação, nos limites que a humildade humana e cultural lhe exige.

Mas concluir dessa maneira não significa ignorar que, como qualquer outra cultura, aquela que tem lugar no sertão pode, às vezes e em alguns elementos, ressoar como inteiramente absurda e frustrar certas expectativas de universalidade, a exemplo do que se passa com o problema do machismo e da vingança. Significa, apenas, como disse Gino e Geno, admitir que nossa concepção da vida boa pode ser absurda à luz de uma avaliação externa, mas ela é o que é e, às vezes, em certos pontos não tem jeito de conciliar com nenhuma outra que

[497] Sem prejuízo do que a esta altura se percebe que seremos obrigados a desenvolver na seção seguinte, ver inicialmente MACINTYRE, 1988, p. 389 *et seq*.

se pudesse dizer mais amadurecida[498]. Parece ser próprio do mundo ético não impedir que admiremos ou visitemos outras casas, mas somente conseguimos viver bem naquela que nós ajudamos a erguer. Somente a compreensão trágica do homem, a ser considerada como ponto de partida no esboço de um pensamento prático, é que parece haver de comum entre as duas tradições analisadas: a sertaneja e a greco-romana. Talvez ela seja a única saída que teríamos para responder ao problema da universalidade ética desta parte sobre o sertão, na medida que um estatuto da hospitalidade é razoavelmente defendido ali, mas sem a renúncia daqueles *mores* pressupostos que a tradição considera igualmente razoável defender.

A particularidade dos desafios que são postos pela vida do sertanejo parece permitir que se conclua, especialmente do que se viu nesta parte do nosso estudo, que o direito aparece – quando aparece! – para os nossos poetas apenas como um pormenor da ideia de sertão. Somente por vezes, e muitas delas apenas para denunciar a precariedade desse modelo de juízo, é que a solução jurídica ou um terceiro-juiz é invocado. A moda caipira *Boiadeiro Punho de Aço*[499], profundamente enraizada na tradição, não parece sugerir outra coisa, dado que ali se visualiza um *continuum* de responsabilidades que convocam inclusive as virtudes produtivas, isto é, a pretensão de justiça formulada exigirá do boiadeiro que ele seja um exímio laçador. Outra também parece não ser a sugestão de outra narrativa exemplar, a do *Dinheiro emprestado*[500]: ecoa de suas violas um esforço de comparação, mas sem um terceiro-juiz que ponha fim à "controvérsia", resultando no recuo, por parte do ofendido, ante as exigências do caráter.

A ideia de justiça que ali encontramos não corresponde exatamente à justiça do direito, de modo que, além do desafio da autonomia – uma autonomia que aparece aqui ameaçada pelo apelo à ética, à narratividade, às geografias regional e cultural etc., assim como pela reinvenção da *poiesis-techne* – que aqui estamos colocando às conclusões da primeira unidade desta obra, mais um parece que deve ser acrescentado: o da universalidade do direito. Ora, se é verdade que o mapa político do mundo parece não permitir mais que se limite o discurso prático a um universo circunscrito de cidadãos, que o discurso da

---

498 "Você pode pensar/Que eu não vou me casar/Que essa coisa não vira/Que eu não vou encontrar/Uma mulher pra aceitar/O meu jeito caipira/Quer saber o que eu acho/Se não for nos braços/De uma mulher/Uma coisa consola/O braço da viola/A viola me quer". JEITO [...], 2003.

499 BOIADEIRO [...], 1956.

500 DINHEIRO [...], 1998.

soberania clássica subsista, o que foi discutido nesta segunda unidade sobre o modelo de hospitalidade do sertanejo parece levar à conclusão de que o debate sobre a extensão de nossos laços e compromissos com outros povos deva se dar para além do que o direito oferece.

Afirma Castanheira Neves, e é preciso que analisemos melhor isso na terceira unidade, que

> [...] o direito é uma dimensão cultural civilizacionalmente constituída no esforço de dar possibilidade e sentido, um certo e bem diferenciado sentido, ao encontro humano num determinado espaço cultural-civilizacionalmente demarcado, e que apenas aí tem e pode ser assumido com esse sentido[501].

E isso decorre do fato de que nossa humanidade comum não resulta numa igual compreensão do mundo e de nós mesmos dentro dele nem numa igual manifestação dentro desse mundo[502]. O direito, para o jurista-filósofo português, é uma resposta a um desafio próprio que a civilização ocidental assumiu, daí que pode ser recusado por outras culturas e faz com que a universalização desse direito não seja uma realidade ou um objetivo, mas um simples problema[503].

Colocadas assim as coisas, uma pretensão de universalidade da justiça que se possa extrair das narrativas do sertão talvez não poderia ser formulada se não nos limites do direito, tal como, por exemplo, o faz Nussbaum: se é certo que a autora não postula nenhuma moral abrangente[504] e muito menos um Estado global[505], embora sem aquela diferenciação entre universalidade e internacionalização que o autor português faz[506], postula, isso sim, uma revisão em nossas práticas de justiça na qual ela quer incluir todos os povos da terra, todos os que, por circunstâncias várias, estão à margem da sociedade, inclusive os animais[507]. Essa proposta, todavia, parece que extrapola as fronteiras do direito, como Linhares sugere que nos interroguemos sobre os discursos de "área

---

501 NEVES, 2008e, p. 101-128, p. 102.

502 *Ibid.*, p. 104.

503 *Ibid.*, p. 105 *et seq*.

504 NUSSBAUM, 2007, p. 78 *et seq*.

505 *Ibid.*, p. 313.

506 NEVES, *op.cit.*, p. 106 *et seq.*

507 A propósito dessa questão, ver introdutoriamente NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 18 *et seq*.

aberta", neste caso específico a confrontar o pensamento jurídico com outro bem distinto: aquele que enfrenta a proposta metódico-informativa das ciências sociais empírico-explicativas, enquanto nos remete para o campo das letras e das humanidades como um todo[508].

Sendo desafiadoras essas questões, a parte que aqui se encerra nos serve mais pelos problemas que coloca ao pensamento jurídico do que como uma reflexão jurídica tal e qual. Se a conclusão da primeira parte foi que a luta contra a *Tyche* pode ter resultado, ainda que não necessariamente na autonomização do discurso jurídico em relação ao discurso prático em geral, com os jurisconsultos romanos, o ponto de chegada aqui parece ser outro: o de que o estado de vigília que nossos poetas instituem contra as vicissitudes do sertão, contra a vulnerabilidade que afeta irremediavelmente o sertanejo, sinaliza não para uma autonomia e, sim, para um *continuum* de virtudes ou excelências, em que o direito aparece, apenas, como um pormenor na ideia de sertão. Um pormenor não autônomo ou um detalhe da cultura a concorrer com outras experiências, inclusive com a literatura e as artes produtivas em geral. Será isso uma lição a aprender... Que aquela construção jurídica que definiu o modo ocidental de pensar o direito perdeu todo o seu sentido? Essas são questões que inclusive haverão de ser postas à formação dos juristas, visto que o apelo à literatura e a outras invenções que encontramos nesta segunda parte geraria perplexidades aos projetos educativos e aos programas tradicionalmente desenvolvidos. Diante do projeto global do trabalho de refletir sobre o problema atual do direito, faz-se necessário, portanto, concentrar esforços agora nas lições extraídas tanto desta parte como da parte anterior, confrontando-as no que for possível, nas proximidades e dessemelhanças, para assim iluminar uma reflexão sobre a situação presente daquele direito.

---

[508] LINHARES, 2010a, p. 270 *et seq*.

O imperativo da sorte e as exigências atuais de uma teoria literária do direito: sobre o *Debitum* universal da justiça e o custo teórico da educação dos juristas

> O direito tem a função de nos proteger em questões onde se constate uma vulnerabilidade significativa[1].

Um diagnóstico da situação presente, oferecido por Linhares, dá conta do diferendo que ameaça a experiência jurídica enquanto tal. Com efeito, explorando o binômio lyotardiano *litige/différend*, o autor nos adverte para os riscos atuais de indeterminação e de ininteligibilidade do direito: em vez de refletirmos sobre litígios, isto é, sobre controvérsias próprias que os problemas jurídicos hoje nos põem, enredamo-nos, muitas vezes, em *diferendos*, vale dizer, em linguagens contrapostas e irreconciliáveis que procuram responder a esses problemas[2]. Será esta, afinal, a conclusão que haveremos de obter das inúmeras vozes ou teorias que hoje nos desafiam a pensar o direito, em tempos de pluralidade e diferença, de concepções de felicidade e da vida boa? Será este o resultado que as duas partes anteriores reservaram para nós, dada a aparente insustentabilidade que cada um dos dois discursos incorreria numa eventual "guerra de posições"?

A sombra que paira sobre a inteligibilidade do direito, uma vez mais referindo ao autor português, em muito se relaciona com a indiferenciação desse direito relativamente a outros discursos sobre nossa vida ativa (πράξις, *praxis*). As duas compreensões distintas do mundo, ensaiadas nas partes anteriores, se por um lado estão consideravelmente distanciadas entre si na história e na intenção ética que sinalizam, por outro parecem ter um dado em comum: despontam como um esforço cultural e humano de fazer frente às surpresas que a Sorte

---

1 NUSSBAUM, Martha C. *Hiding from humanity*: disgust, shame and the law. Princeton: Princeton University Press, 2006. p. 11, tradução nossa. Original: "Law has the function of protecting us in areas of significant vulnerability".

2 LINHARES, 2001, p. 316 *et seq*., 2012a, p. 121 *et seq*.

(μοῖρα, *moira*) caprichosa reserva para cada um de nós, reduzindo, com isso, a humilhação de não controlarmos o desfecho das ações que definem nossa felicidade no mundo. Mas só que com apostas distintas: se, por um lado, o mundo prático do sertão só pode ser experimentado num *continuum* de virtudes, nele compreendido o projeto prático-cultural do direito a experimentar seu próprio Fado, enquanto é reduzido e humilhado à condição de um simples pormenor da cultura, por outro, a experiência desse direito tem exatamente no discurso prático dos romanos sua origem gloriosa.

De fato, a autonomia do discurso jurídico, como visto na primeira parte, somente se tornou possível com a *iurisprudentia* romana, a qual, já dispondo da secularização da *praxis* em relação à filosofia, realizada por Aristóteles, ousou libertar também a *praxis* jurídica em relação à filosofia prática em geral. Se esse processo de autonomização, por um lado, como Castanheira Neves ensina, passou por diferentes etapas e no contexto atual se mostra visivelmente problemático[3], por outro, ele nos permite falar de "três concepções hoje possíveis da autonomia do direito e (ou) do pensamento jurídico"[4] e da necessidade de superar as interpretações equivocadas e/ou reducionistas dessa diferenciação que, por vezes, têm ocupado os teóricos do direito[5]: uma de natureza formalista, vinculada às heranças do normativismo moderno, disposta a "responder ao desafio da criação *ex nihilo* imposto pela narrativa do *estado de natureza* (e pela *inventio* contratualista da *societas*)"[6]; outra de caráter funcional e sistêmico, a tratar "uma experiência do direito como sistema autodiferenciado situado *na* sociedade em confronto explícito com uma *instrumentalização* deste (dos seus *recursos* e *instituições*) a possíveis interpretações da *necessidade social* (e aos fins *transjurídicos* que estas seleccionam)"[7]. E, por fim, mais uma, na perspectiva jurisprudencialista que, "ao estabelecer uma 'correlatividade íntima' entre os problemas da *autonomia* e do *sentido* e ao conferir uma inteligibilidade *material* inconfundível a ambos, rompe com a exigência de reconduzir as dimensões substantivas a um plano de pura contingência (e de separar destas a identidade autossubsistente do jurídico)"[8].

---

3 NEVES, 2008e, p. 111 *et seq*.

4 LINHARES, 2013, p. 18.

5 *Ibid.*, p. 13 *et se*q.

6 *Ibid.*, p. 19.

7 *Ibid.*, p. 24.

8 *Ibid.*, p. 30.

Uma tentativa de reabilitação da autonomia do direito em relação a outras dimensões da *praxis* humana nos é dada, portanto, pelo jurisprudencialismo do autor português, o qual, superando o reducionismo normativista e outros reducionismos, como os de natureza funcionalista surgidos com a crise do pensamento jurídico na segunda metade do século XX, sugere a necessidade atual de recuperarmos aquela autonomia fundadora[9]. Ora, mas será isso possível e necessário neste tempo assumidamente plural, onde o testemunho da diferença muitas das vezes se sobressai à procura de uma inteligibilidade que garanta uma pluralidade sustentável e produtiva? Os materiais trazidos à discussão na segunda parte do livro, sobre o mundo prático do sertão, parecem testemunhar uma específica forma de vida, oferecendo ao mesmo tempo possibilidades e limites de uma comunidade de pessoas autossuficientes e livres. E isso sem o resultado que o pensamento prático analisado na primeira parte, sobre a criação cultural ou a experiência prática que se diz greco-romana e hebraico-cristã, ofereceu para nós: a de um sentido específico da *praxis* jurídica. Importa ensaiar uma solução integradora, isso para tentar compreender o que essas duas experiências, nas suas similitudes e dissemelhanças, têm a nos dizer sobre a situação presente.

Os dois percursos anteriores, caso fossem isolados, mergulhariam este livro numa "guerra de linguagens" ou naquele diferendo que Linhares diz ameaçar o pensamento jurídico atual, na medida em que nos respondem, razoavelmente e cada um ao seu modo, como a vida boa deve ser buscada. Cada um deles permitiria, decerto, um texto independente, mas como nosso objetivo principal é refletir sobre o problema atual do direito, tentaremos agora contrapor as duas respostas dadas ao problema da arbitrariedade da Fortuna, mobilizando alguns materiais à luz dos desafios que o pensamento prático como um todo hoje nos põe. Alguns desses materiais se afiguram por demais complexos – aqueles relativos à racionalidade das emoções, às teorias da comunidade e ao contraponto liberal ao problema da vida em comum, ao método jurídico e à racionalidade narrativa, à educação jurídica etc. – e poderiam ser desenvolvidos em reflexões paralelas. Por isso, este esforço de integração das duas partes anteriores será feito tocando, apenas, naquilo que nos parecer indispensável à compreensão da complexidade e dos problemas que cada um deles suscita, sobretudo na discussão sobre a reabilitação da filosofia prática.

---

[9] NEVES, António Castanheira. Entre o "legislador", a "sociedade" e o "juiz" ou entre "sistema", "função" e "problema": os modelos actualmente alternativos da realização jurisdicional do direito. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 2008b. v. 3, p. 161-198. p. 188 *et seq*.

A tentativa de fugir dessa perplexidade que a conclusão da segunda parte nos trouxe, isto é, a de que a *Isolierung* dos romanos é uma resposta original e aliciante, mas apenas um registro entre outros possíveis da tentativa de resistir à humilhação do Destino, projeta nesta terceira um objetivo ambicioso: já que "viver é muito arriscado", atreveremo-nos a perguntar se aquela *humanitas* do direito cujo legado é romano e cuja refundação exemplar o jurisprudencialismo de Castanheira Neves tem demandado ainda está em condições de responder pelos desafios do presente. Recorrendo ao exemplo-memória de uma vida que nos é dado pelos poetas do sertão, esta nova etapa do livro quer colocar essa questão atual do direito a partir do que o Law and Literature Movement tem sugerido, especialmente em uma das vozes que haveremos de privilegiar: a do narrativismo ético-jurídico de Nussbaum e de suas exigências de uma universalidade da justiça[10], considerando que ela nos leva mais longe na tentativa de compreender os estudos das unidades anteriores e os possíveis desconfortos que parecem indicar para o pensamento jurídico tal e qual.

Eis aí, portanto, algumas inquietações que nos vêm de imediato: será que depois das duas experiências discutidas não se torna necessário ouvir os poetas, admitindo que a imaginação literária é um recurso importante para fazer frente à pluralidade do presente? É possível intervir – racionalmente! – nos acontecimentos do mundo e controlar os seus efeitos? Não teremos que reconhecer que a nossa felicidade depende, por vezes, de fatores que o agente não controla, de modo que deveríamos recuperar até certo ponto o pensamento da tragédia e a distinção entre "bondade" e caráter? Faz ainda algum sentido o contraponto entre direito natural e positivo, assim como reabilitar a tragédia não nos devolveria à questionável resposta oferecida pelos jusnaturalistas? Que compromissos se há de esperar de nós no debate entre liberalismo e comunitarismo? Esses compromissos terão uma natureza material ou haverão de restringir-se a simples regras de procedimento? Qual o lugar que o direito, tomado como uma experiência especificamente europeia, possui nessa organização da comunidade e que se quer cada vez mais universal? O que a formação jurídica tem que ver com o modo de pensar dos juristas e o que podemos esperar hoje de uma tal formação, em face aos desafios colocados ao pensamento prático em geral?

---

[10] Partir da proposta de Nussbaum não equivale a subscrever inteiramente o que ela sugere, mas estabelecer com a autora um diálogo bem mais próximo que aquele que teremos com os demais interlocutores aqui convocados, às vezes para não ir tão longe, e às vezes para ir além do que ela tem a nos dizer.

Mas esse "partir da narratividade" não dispensará um contraponto com Castanheira Neves, isto é, a disposição de Nussbaum em construir um mundo prático a partir do texto literário, com referências explícitas à justiça, à decisão judicial e à formação dos juristas, será confrontada no que for possível com a resistência do autor português a toda forma de funcionalização da prática jurídica, inclusive a literária, mesmo que seu jurisprudencialismo admita refletir, no limite, sobre a hipótese de o direito ser para nós, hoje, apenas uma simples alternativa – a humana, embora! – para o problema prático que a vida em comum nos traz. Contraponto este que será apenas nosso, já que a autora não tematiza essa questão da autonomia que Castanheira Neves leva a sério.

Disso tudo, a tentativa de integração dos dois percursos anteriores também se volta àquele ponto por onde estamos começando: em tempos de pluralidade e de diferença, mas também de encontros inevitáveis e desencontros possíveis de culturas e de argumentos, urge ir para além do debate sobre a autonomia do direito, isso para colocar também o problema da universalidade que este suscita. Será que a narrativa exemplar do sertão, vista na segunda parte, não obriga a procurar uma resposta mais plausível e atual ao problema da universalidade que aquela oferecida pela tradição greco-romana, apresentada no primeiro percurso, na medida em que os poetas que ouvimos, refletindo originalmente talvez sobre o Destino (τύχη, *Tyche*), oferecem para nós uma espécie de "ponto de Arquimedes" para o pensamento prático: a vulnerabilidade humana comum, desafiando mais uma vez as fronteiras do direito, acenando para a ética, para a literatura e para outras reinvenções da virtude produtiva (ποιέσις, *poiesis*)?

Em vista de tudo isso é que o roteiro desta parte pretende ser o seguinte: iniciaremos pela tentativa de compreender o contexto atual do pensamento jurídico. Com efeito, a passagem do período pré-moderno do direito – como vimos na primeira, um período marcado por uma forte integração do homem na comunidade (*communitas*) em que todos os laços se formavam e todos os sentidos da vida eram de fato buscados – para o período moderno deu-se ao custo da reinvenção de outra narrativa fundadora: a do contrato social como um expediente da razão, capaz de unir indivíduos livres e iguais, em torno de desejos e interesses emancipados (*societas*)[11]. Resta saber, no entanto, se essa reescrita da vida humana em comum, assim como de suas prescrições normativas, não sucumbe ante o

[11] Para uma crítica sobre essa passagem, sem prejuízo de outros aprofundamentos futuros, ver FORST, Rainer. *Contextos da justiça*: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Tradução Denilson Werle. Boitempo: São Paulo, 2010, p. 15 *et seq*.

testemunho de outros cânones vitais à organização da vida, como naquele constrangimento de Euclides da Cunha em face da ausência de um contrato expresso, e muito menos escrito, entre os vaqueiros do sertão e entre eles e os donos do gado, não obstante a habitualidade com a qual essas relações se estabeleciam[12].

Por causa do que dissemos é que vamos dedicar toda a atenção à ideia de comunidade que a "república de leitores"[13] de Nussbaum tem sugerido e um pouco à margem da discussão entre liberalismo e comunitarismo, inclusive, atentando para a pretensão que ela tem de formular uma proposta de justiça global, por meio da superação da *mutual advantage* que o contratualismo moderno-iluminista exige e da instituição das *capabilities approach*[14]. Primeiramente, nos deteremos um pouco nos fundamentos da narrativa fundadora da modernidade, isto é, sobre a invenção da *societas*, para depois concentrarmos nossos esforços sobre um projeto importante da autora: o da recuperação das lições da tragédia (embora aparentemente mais influenciada por Aristóteles), resultando na aposta de que a vulnerabilidade humana comum pode constituir um fundamento adequado para uma proposta de "reconhecimento".

Em verdade, a invenção do direito, enquanto projeto prático-cultural, como visto na primeira parte, resulta de um processo de autonomização do pensamento prático que encontra em Aristóteles suas primeiras intuições. Já ali a razão prática (φρόνεσις, *phronesis*) aparece separada da razão produtiva (ποιέσις, *poiesis*) e da razão teórica (ἐπιστήμη, *episteme*), assumindo ela própria o compromisso de fundar uma racionalidade decisória. Perde-se, portanto, todo o sentido aquela indissociabilidade que existia entre poeta e legislador, como chegamos a apontar na discussão sobre as raízes mitológicas, literárias e filosóficas do discurso aristotélico sobre a *praxis*. Ora, reconhecer nas narrativas do sertão e no *continuum* que as alimenta uma resposta plausível para a humilhação do Destino, assim como levar a sério a "república de leitores" que Nussbaum propõe não é assumir, de vez, a superação dessa *Isolierung* que na alvorada do pensamento jurídico ocorreu de se proclamar? Talvez este seja o preço a pagar com uma "teoria literária do direito", isto é, com uma reflexão que, mobilizando criticamente os argumentos do Law and Literature Movement, assuma em parte seus argumentos, nomeadamente o

---

12 CUNHA, 2006, p. 156 *et seq*.

13 Para essa questão, ver exemplarmente STOW, Simon. *Republic of readers*? The literary turn in political thought and analysis. New York: State University of New York Press, 2007, especialmente a fundamentação teórica, p. 17 *et seq*.

14 NUSSBAUM, 2007, p. 9 *et seq*.

da fragilidade da vida humana e da sua particular compreensão do problema do reconhecimento. Uma "racionalidade narrativa" que talvez tenha que explicitar seus limites metodológico-jurídicos, na medida em que, obrigando-se a distinguir uma "questão trágica" de uma "questão jurídica", incontornavelmente reconheça uma identidade distinta da "racionalidade jurídica".

O que foi dito anteriormente impõe, no último percurso a ser realizado pelo livro e retomando a discussão de Aristóteles sobre as habilidades judicativas, analisar o possível preço a ser pago pelo pensamento jurídico enquanto tal, bem como pela educação jurídica, caso se confirmem as suspeitas de que de fato os poetas têm alguma coisa a nos ensinar, sobretudo, talvez, a distinção entre "decisões que declaram" e "decisões que promovem" as capacidades humanas. Tentaremos, assim, dialogar com Nussbaum e White sobre a relevância dos estudos literários na sala de aula. Iniciaremos pela reflexão acerca de como a educação contemporânea poderia aprender com a tragédia, passando à análise dos custos teóricos da formação jurídica com a reconciliação entre *phronesis* e *poiesis* que a proposta dos autores citados aparentemente indica. Esta última sessão tentará inicialmente compreender como que a teoria das emoções, na formulação de Nussbaum, poderia iluminar a reflexão sobre a deliberação dos juristas, apesar de toda a controvérsia que essa discussão suscita.

As partes anteriores mostraram que é bastante plausível que os poetas tenham alguma coisa a testemunhar sobre a vida boa humana, mas ocorre que, em sua "cidade ideal", Platão decretou o exílio desses poetas, isso por entender que eles dificultavam uma escolha acertada[15]. Esses mestres não apenas desempenharam de fato um papel importante na condução dos negócios públicos, como Jaeger nos mostra sobre a política grega[16], mas também receberam de Cícero uma distinção exemplar pelos préstimos à justiça e à cidadania romana. Importante destacar ainda que Riobaldo, ao refletir sobre suas escolhas, não deixa de apelar para sentimentos como o da bondade e da compaixão[17]. De um modo semelhante, o poeta Haurélio nos mostra a importância, ao avaliar as ações de alguém que pensa diferente de nós, do esforço de ver nessa pessoa a sua humanidade[18]. Não seria adequado dizer, daquele filho que se esforça para ver em sua forma de vida as qualidades de seu pai, que este se orienta por uma espécie de simpatia[19].

---

15 PLATÃO, 2001, 398a–b.

16 JAEGER, 1989, p. 204.

17 ROSA, 2006, p. 149 e 397.

18 HAURÉLIO, 2006, p. 27.

19 O CARRO [...], 1977.

Ocorre, no entanto, que embora uma imensa bibliografia tenha sido produzida nos últimos anos sobre a relação entre o direito e a literatura, temos tido alguma dificuldade em encontrar um argumento convincente o bastante para essa interface. O próprio tema da "racionalidade das emoções", e a partir do qual Nussbaum desenvolve sua argumentação, tem se avolumado tanto a ponto de gerar igualmente dificuldades incontornáveis. Não é o objetivo aqui resolver esse problema, por isso que nos deteremos na plausibilidade sustentada por aquela autora de que a imaginação, uma capacidade de transportarmos a nós mesmos para outros mundos[20], com o auxílio da simpatia, um sentimento muito próprio que nos permite ver o mundo com o olhar de outra pessoa[21], pode contribuir de alguma maneira para enriquecer as nossas decisões morais, algo mais ou menos como Smith esperava de seu "espectador judicioso"[22]. O interesse de Nussbaum pela "imaginação literária" passa a ser – criticamente – também o nosso nesta parte e a ela tentaremos dar certo relevo.

Mas esse diálogo entre *phronesis* e *poiesis* na reforma da educação liberal, concentrando-se nos seus custos teóricos e na justificativa de pagá-los, ainda se ocupará da possibilidade de limite de uma racionalidade narrativa, distinguindo uma "questão trágica" de uma "questão jurídica", isso para, ao fim de tudo, confrontar dois modelos de juiz: Ulpiano e Sófocles. Neste último ponto, decerto que mais uma vez considerando o exercício de diferenciação entre racionalidade jurídica e racionalidade literária que Castanheira Neves logradamente nos propõe, investigaremos se a educação jurídica, na sua especificidade e em tempos de encontro e desencontros de formulações da vida boa, estará em condições de comprometer-se com a formação de uma sabedoria profunda, mais ou menos como aquela que Aristóteles via na pessoa que aflora as virtudes da ação (φρόνιμος, *phronimus*), capaz de se dar conta da singularidade do caso.

---

20 "O propósito politico da literatura é nos transportar, sem renúncia de nossa propria identidade, para a vida de outra pessoa, revelando tanto semelhanças como diferenças profundas de pensamento e de concepção da vida boa, de modo a nos tornar mais compreensíveis ou pelo menos o mais próximo disto". NUSSBAUM, Martha C. *Cultivating humanity*: a classical defense of reform in liberal education. Cambridge: Harvard University Press, 1997. p. 111, tradução nossa.

21 NUSSBAUM, 2010, p. 96.

22 SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. Tradução Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 5 *et seq*., e 51 *et seq*.

A "república de leitores" e o fundamento da justiça

O orgulho de certo peão, na já referida canção sertaneja *Boiadeiro Punho de Aço*, é o de poder partilhar com o auditório a alegria de ter feito justiça ao pai: "A correnteza era forte/Tirei o cipó da chincha do macho/E pelo escuro ainda consegui/Laçar o peão por um dos seus braço/Ao trazer ele na praia/Meu coração se fez em pedaço/Por um milagre que Deus mandou/Salvei meu pai com seu próprio laço"[23]. Que justiça é essa que aqui se invoca e que recursos ela mobiliza? A experiência prática que se tematiza parece desafiar-nos de diferentes modos. Primeiro, desafia-nos diante do problema que Castanheira Neves coloca: estará o direito, enquanto tal, ainda em condições de responder às questões que a ele são propostas[24]? A salvaguarda aristotélica da especificação do pensamento prático ainda faz sentido nesse contexto[25]? Mas parece desafiar-nos também diante de outro problema: a experiência da justiça testemunhada neste caso está aberta à universalidade ou condena-nos àquele diferendo que Linhares tem destacado, a propósito das diferentes vozes que o pensamento prático atual tem ouvido? A pluralidade e a diferença celebradas em nosso tempo[26] ainda podem ser (terão de ser) mediadas pela linguagem dos juristas ou deveremos estar dispostos a elaborar outro gênero de frase? A experimentação continuada de uma *praxis-poiesis*, exaltada aqui pelo boiadeiro do punho de aço, não estará, afinal, em melhores condições de testemunhar exitosamente a circunstância presente?

Sabemos, hoje, que o desafio de pensar o direito – ou pensar a *praxis* global e a ela se dirigir como se especificamente do direito se tratasse – tornou-se particularmente desafiador depois que um movimento (cada vez mais plural) de reabilitação da filosofia prática emergiu na segunda metade do século XX, a partir do instante em que o dualismo direito natural/direito positivo tornou-se incapaz de responder pelos desafios do pensamento jurídico, tornando-se especialmente instigante, agora, pensar a prática jurídica autorreflexivamente, na procura

---

[23] BOIADEIRO [...], 1956.

[24] Para uma referência exemplar desse limite do direito em face de sua dimensão prático-prudencial e suas hipotéticas – dizem-se "hipotéticas" na medida em que o autor as coloca somente para interrogá-las – alternativas realizacionais, ver NEVES, António Castanheira. O "jurisprudencialismo" – proposta de uma reconstituição crítica do sentido do direito. *In:* COELHO, Nuno Morgadinho Santos; SILVA, Antonio Sá da (org.). *Teoria do direito*: direito interrogado hoje – Jurisprudencialismo: uma resposta possível? Estudos em homenagem ao Doutor António Castanheira Neves. Salvador: Juspodivm, 2012a. p. 9-79. p. 76 *et seq*.

[25] Para essa diferenciação entre *praxis/phronesis* e *techne*, assim como para o conhecimento do lugar que cada uma ocupa entre as virtudes intelectuais, ver DUNNE, 1997, p. 244 *et seq*.

[26] LYOTARD, 1999, nº 235.

de sua autonomia constitutiva e do próprio sentido dessa *praxis*[27]. Mas importa agora observar que as diferentes vozes que o Law and Literature Movement tem consagrado ocupam um lugar importante na reflexão sobre o mundo prático atual, embora invocar hoje um tal projeto seja em si também problemático e nos obriga, antes de tudo, a reconhecer pelo menos três possibilidades distintas.

As interfaces propostas entre a literatura e o direito comumentemente transitam pelo território da hermenêutica, da pedagogia e até da dogmática jurídica: o direito "como" literatura, o direito "na" literatura, o direito "à" literatura etc. Para os objetivos desta pesquisa, partiremos preferencialmente das discussões que Nussbaum nos traz, uma vez que parece responder melhor aos desafios colocados pelas partes anteriores assim como pela sua integração[28]. Este estudo, porém, não assumirá acriticamente a proposta da autora. Em verdade, suas preocupações com a reforma do pensamento liberal, com a extensão da justiça a todos os povos da terra, com a qualidade dos julgamentos, com a racionalidade das emoções e com a formação dos juristas, tudo é questão que dá muito o que pensar, especialmente por se tratar de uma autora que não é propriamente uma jurista: ela pensa globalmente a experiência prática, invocando nem sempre com muita clareza as heranças do pensamento clássico e do Iluminismo, tudo para responder ao que entende ser os desafios do presente. A forte inclinação que tem pela tragédia, os apelos que faz ao cuidado e à atenção para a nossa vulnerabilidade comum tornaram bastante sedutoras as suas propostas nas reflexões que se quer fazer nesta parte. Mas quais as consequências que enxergar o mundo com a lente das humanidades trará à teoria da justiça e ao fundamento do direito? É o que passaremos a refletir.

---

[27] Para um diagnóstico exemplar e breve dessa crise de sentido que se abateu sobre o pensamento jurídico, seja na passagem do então direito natural para o direito positivo, seja para o encampamento do pensamento jurídico pelo juspositivismo, seja também para a reação do pós-guerras à indiferença do direito a algo mais que sua simples compreensão normativa, seja ainda mais para o fracasso das tentativas de recuperação do direito natural e a consequente redescoberta da filosofia prática, ver NEVES, António Castanheira. *A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia*: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação. Coimbra: Coimbra Editora, 2003a. p. 23-52. (Stvdia Ivridica, v. 72). Para um diagnóstico da situação presente e dos riscos de indeterminação do pensamento jurídico em face das diferentes vozes que falam em nome do direito, ver LINHARES, 2012a, p. 109-174.

[28] Para uma ligeira abordagem dessa diversidade de propostas em torno das quais o projeto de Nussbaum se situa, ver LINHARES, 2010a, p. 269-306, e ainda, embora mais a título de White e de Levinson/Balkin, ver LINHARES, José Manuel Aroso. O *logos* da juridicidade sob o fogo cruzado do *ethos* e do *pathos*: da convergência com a literatura (*Law as Literature, Literature as Law*) à analogia com uma *poiêsis-technê* de realização (*Law as Musical and Dramatic Performance*). *Boletim da Faculdade de Coimbra*, Coimbra, v. 80, p. 59-135, 2004. Para o lugar reservado a Nussbaum na "república de leitores" de Stow, ver STOW, 2007, p. 41-60.

A invenção e a crise da *societas*

Com o enfraquecimento daquela busca dos antigos por um cosmo (κόσμος, *kosmos*) ordenado e onde todas as coisas encontravam o seu sentido, o mundo se retraiu, restringindo-se, apenas, a um conjunto de artefatos produzidos pelo homem. Estamos a falar da emergência da "idade do mérito", seguindo aquela classificação de Ferry sobre as três idades da ética[29], sucessivamente as seguintes: a idade da excelência ou aquela cujas primeiras intuições éticas já encontramos na sociedade aristocrática dos heróis gregos, a idade do mérito ou aquela que se forma a partir do momento em que um mundo rigidamente hierarquizado perde todo o seu sentido e por todo canto se ouve o clamor pela liberdade e democracia e, por fim, a idade da autenticidade, aquela que repudia qualquer apelo à transcendência, inclusive aquela que a universalidade racional moderna nos trouxe, demandando a afirmação de nós próprios em que "cada um pretende permanecer só perante si próprio"[30]. Com a denúncia daquela ordem cujo sentido parecia imanente e justificado pela própria totalidade do Ser (φύσις, *physis*), o mundo já não podia mais ser referido como um bem a partilhar, e a justiça deixava de ter na *polis* (πόλις, *polis*) o mesmo papel que a medicina tinha no corpo: o de restaurar a ordem, quando esta se rompia no corpo moral da cidade.

A preterição da excelência natural que cada homem perseguia, em favor da liberdade de criar que cada sujeito autônomo invocava para si, resultou na emancipação do sujeito racional e com isso em profundas transformações, como Castanheira Neves nos ajuda a perceber[31]: no campo antropológico, porque a liberdade, entendida a partir de então como autonomia humana, levará à "emancipação do mesmo homem relativamente a quaisquer contextos socialmente integrantes"[32], de modo que o individualismo que ali encontramos nada mais é que o efeito perverso do hipertrofiamento dessa autonomia-liberdade; no campo religioso, porque uma postura secular diante do mundo reconheceria nele uma autonomia "em termos de aquilo que o homem é e faz nesse mundo ser imediatamente imputável à sua liberdade e

---

29 FERRY, 2003, p. 275 *et seq*.

30 *Ibid.*, p. 286.

31 NEVES, António Castanheira. A imagem do homem no universo prático. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995b. v. 1, p. 311-336. p. 323 *et seq*.

32 *Ibid.*, p. 325.

compreendido como sua responsabilidade"[33]; no campo cultural, porque a noção de ciência, que doravante encontramos, reveste-se de "uma *ratio* autofundamentada nos seus axiomas"[34], ao passo que se esvazia de qualquer sacralidade e se compromete com uma análise e uma explicação puramente naturais, a poder dizer que sua autonomização em face da metafísica e seu experimentalismo analítico-operatório dela decorrente inauguram a idade da técnica; no campo social, porque então se afirmam os interesses individuais, nomeadamente aqueles de natureza econômica, dando causa ao surgimento de uma racionalidade econômica, liberta de qualquer ordem ético-social e exterior às exigências do próprio mercado.

O que o jurista-filósofo português sugere é que a modernidade nos coloca diante de uma concepção da *praxis* que se difere da racionalidade pré-moderna, isso porque "a prática deixou de se referir a uma material axiologia pressuposta, para se assumir como tarefa da liberdade e da sua *poiesis* constitutiva"[35]; mas também que estamos aqui diante da substituição da comunidade pela sociedade, cuja existência e modo são determinados, apenas, pela vontade dos homens, seus artífices e organizadores. A experiência de pensar a *praxis* como inerente (um *originarium*) ao sujeito, levada a cabo pela filosofia moderna, é ela mesma um exercício original do pensamento, visto que, segundo Jaeger, não pode haver contraste mais agudo que o existente entre a consciência individual celebrada pela modernidade e o estilo de vida do homem antigo[36].

"O homem que se revela nas obras dos grandes gregos é o homem político"[37], é o que o autor da *Paideia* nos diz, e em qualquer lugar que se procure, a natureza humana se mostrava, sempre, naquele seu vínculo com a *polis*[38]. O pensamento filosófico grego, desde a superação da excelência (αρετή, *arete*) hesidiótica, nunca deixou de conclamar o homem político (ζώων πολίτικον, *zoon politikon*) a tomar e a defender, com paixão, seu lugar na comunidade[39]. A imagem representativa de Sócrates como um cidadão justo e virtuoso, assim como a vida feliz (ευδαιμονία, *eudaimonia*) que aquele filósofo procura, jamais poderia ser diferente

---

33 NEVES, 1995b, p. 325.

34 *Ibid.*, p. 326.

35 *Ibid.*, p. 324.

36 JAEGER, 1989, p. 7.

37 *Ibid.*, p. 12.

38 *Ibid.*, p. 13.

39 *Ibid.*, p. 98 *et seq*.

daquela que o *Críton* nos dá, qual seja, a do cidadão que até na morte se oferece ao bem da Cidade[40]; do mesmo modo, a lendária figura de Múcio Cévola é cultuada em Roma exatamente por se oferecer à morte pela felicidade do povo romano[41].

Ocorre, porém, que tendo o contratualismo se tornado um lugar comum do pensamento jurídico moderno, a *communitas* ou o lugar onde os referenciais da vida boa deveriam ser buscados, tudo conforme MacIntyre denuncia[42], deixou de orientar a reflexão filosófica como ocorria no passado, de modo que falar do direito passa a ser muito mais falar de uma *societas*, isto é, aquele "lugar nenhum" de onde partem as prescrições universais da moralidade racional. Como disse Linhares, verificam-se aqui dois projetos radicalmente distintos a determinarem a identidade coletiva do homem: o primeiro invocando as responsabilidades e os compromissos práticos partilhados e o dualismo entre fins e valores, entre objetivos e bens, invocando ainda verdadeiros fins valorosos em si e, portanto, incomensuráveis[43]; o segundo "permanecendo fiel à narrativa de uma criação *ex nihilo* e ao homem desvinculado ('independente de toda e qualquer tradição')"[44], marcado pela emancipação dos interesses e pela equivalência de fins, assim como pela redução de suas referências e critérios materiais de julgamento a um catálogo de preferências subjetivas[45].

O confronto direto entre comunidade e sociedade é uma discussão que "liberais" e "comunitaristas" têm alimentado desde as últimas décadas do século XX, não sendo o objetivo aqui o de reconstituir esse debate[46]. Entretanto, não há como recusar o compromisso de levantar suas questões principais, mas somente para colocar nossa própria inquietação, qual seja, a de saber se o(s) fundamento(s)

---

40 PLATON, 1985a, 48a-b.

41 Sobre a lenda de Múcio Cévola, conferir PEREIRA, 1990, p. 30-31.

42 MACINTYRE, 1988, p. 335.

43 LINHARES, 2012a, p. 133.

44 *Ibid.*, p. 132.

45 Sobre a concertação de interesses e sobre a dimensão humano-constitutiva do direito no advento do contrato e da fundação da *societas*, além do autor citado, ver ainda NEVES, 1995b, p. 328 *et seq*. Sobre a representação da *societas* como uma grande invenção de artefatos a serviço do projeto liberal, na configuração que especialmente MacIntyre lhe tem dado, ver LINHARES, José Manuel Aroso. "Humanitas", singularidade "étnico-genealógica" e universalidade "cívico-territorial": o "pormenor" do direito na "ideia" de Europa das Nações, um diálogo com o narrativismo comunitarista. *Revista Xurídica da Universidade de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, v. 15, n. 1, p. 17-67, 2006a, p. 34 *et seq*.

46 Para outros estudos e para uma exploração mais detida sobre o tema, ver especialmente o que se encontra em ETZIONI, Amitai (ed.). *New communitarian thinking*: persons, virtues, institutions, and communities. Charlottesville: University Press of Virginia, 1995, assim como em FORST, 2010.

jurídico(s) que emerge(m) desse debate estaria(m) em condições de ainda responder(em) pelas demandas atuais da justiça ou haveremos de procurar outro fundamento da vida em comum para além desse embate entre liberalismo e comunitarismo. A análise realizada por Forst sobre a questão levanta algumas teses fundamentais, passíveis de identificar cada um desses dois projetos.

Os comunitaristas, por um lado, têm por referência "uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições amadurecidas historicamente – enfim, em sua identidade –, forma um horizonte normativo que é constitutivo para a identidade de seus membros e, com isto, constitutivo para as normas do justo"[47]. Em vista disso, somente no interior dessa comunidade é que se pode colocar questões relativas à justiça, ao que é bom e valoroso, de forma também que é somente nesse contexto que tais preceitos valem e poderão ser implementados. Os liberais de outro lado, decerto que "contam com 'não pessoas' [*Unpersonen*] descontextualizadas, que devem decidir sobre a justiça de modo 'impessoal' e 'imparcial', independentemente de sua identidade constituída comunitariamente" [48], daí que priorizem o justo em relação ao bem e defendam outra prioridade: a dos direitos individuais e dos procedimentos formais sobre qualquer outra coisa.

Isso desde o momento em que Rawls percebeu que nem o utilitarismo nem mesmo o contratualismo clássico oferecia uma estrutura básica de sociedade que fosse adequada ao nosso tempo, invocando, assim, uma reabilitação do contrato social, tendo em atenção as questões do presente e com as quais a modernidade não contava: a pluralidade e a incompatibilidade de concepções morais, filosóficas e religiosas[49]. E a partir do instante em que essa refundação da *societas* foi duramente questionada, exemplarmente por autores como Sandel, considerando defeituosa uma teoria da justiça baseada na promessa liberal de não levar em conta as diferentes concepções da vida boa[50], ou ainda por MacIntyre, enquadrando o "consenso de sobreposição" naquela crítica comum que normalmente faz às contradições da modernidade: a de recusar uma teoria suprema do bem, e com

---

47 FORST, 2010, p. 11.

48 *Ibid.*, p. 11.

49 RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução Jussara Simões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 13 *et seq*. Ver ainda RAWLS, 1997, p. 15 *et seq.*, e 175 *et seq*., em que o autor parece mais claro na necessidade de atualizar a teoria do contrato social e de abandonar a procura de uma teoria abrangente da vida prática, em tempos de concepções morais, filosóficas e religiosas muito diversas e não raramente incompatíveis entre si.

50 SANDEL, Michael J. *O liberalismo e os limites da justiça*. Tradução Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. p. 21 *et seq*.

isso apontando a ordem social e política do liberalismo como o bem supremo que ele contraditoriamente procura[51]. Muitas outras variantes do pensamento foram abertas, de modo que se referir ao debate entre liberalismo e comunitarismo é ter em conta tanto as formas "puras" deliberadamente assumidas até outras concepções oriundas de autores que evitarão esses rótulos para assumirem formas mitigadas de projetos: comunitaristas liberais, liberais comunitaristas etc.[52]

Com tudo isso, é que se há de perguntar: estamos condenados a continuar esse confronto e a assumi-lo acriticamente como se ao recusar um modelo se tivesse necessariamente que invocar seu oponente? É preciso ser comunitarista para reconhecer no direito uma dimensão inegavelmente comunitária? É necessário ser liberalista para reconhecer o valor da pessoa e a importância de transcendermos uma dada realidade da vida humano-social? Não é o que parece. O comunitarismo, muitas das vezes, colocando as questões da justiça a partir de uma definição específica da vida boa, termina por reduzir o direito a uma institucionalização acrítica das práticas comunitárias referidas[53]. O liberalismo, de seu lado, não somente tende a reduzir o direito ao contrato, mas o que é pior ainda, tenta transportar o argumento contratual para todas as esferas da vida humana[54] e tratar as pessoas como se nenhuma diferença existisse entre elas[55]. Os exemplos de Linhares, quando enfrenta essa pluralidade de projetos com as armas do jurisprudencialismo[56] e nos desafia a pensar neste como uma proposta adequada à circunstância presente[57], assim como o de Forst, quando procura por uma resposta contextual e discursiva da justiça e nos permite ver que pessoas autônomas são constituídas intersubjetivamente, mas nem por isso perdem sua autonomia[58], dão a entender que o confronto entre liberais e comunitaristas não

---

51 MACINTYRE, 1988, p. 345 *et seq*.

52 Para essas variantes de comunitarismos/liberalismos, ver NEVES, 2003a, p. 92 *et seq*.; LINHARES, 2006a, p. 41 *et seq*.

53 LINHARES, *op. cit.*, p. 52 *et seq*.

54 FORST, 2010, p. 90.

55 *Ibid.*, p. 95.

56 LINHARES, *op. cit.*, p. 22, 28 e, especialmente, 60 *et seq*.

57 "Reconhecida a especificidade-responsabilidade deste compromisso, urge mostrar em que termos é que a aposta jurisprudencialista, ao reconstruir crítico-reflexivamente o mundo humano do direito – ao exigir uma reconstituição crítica desse mundo humano que seja 'axiológico-normativa nos fundamentos, prático-normativa na intencionalidade e *judicativa* no *modus* metodológico' –, enfrenta (faz seus) os desafios do *círculo* (e do pensar em *círculo*)... e muito especialmente aqueles que o binómio *unidade/pluralidade* especifica". LINHARES, 2012a, p. 156.

58 FORST, *op. cit.*, p. 309.

há que ser necessário para se compreender a circunstância do momento ao qual o direito deve responder.

Colocadas as coisas nesses termos, parece ser possível discutir o problema do direito sem, no entanto, extrair dessa oposição uma teia de argumentos, ainda que a ela seja necessário recorrer vez ou outra ao longo deste estudo. A partida dos argumentos de Nussbaum, que embora não invocando diretamente esse confronto nos adverte para a necessidade de repensar o liberalismo[59], parece aqui bastante instigante. Como ela mesma diz, a proposta de Rawls tem muito a nos oferecer, mas carece de uma especificação que torne possível fazer justiça à humanidade inteira e também aos animais não humanos[60]. Suas conclusões, todavia, não terão de ser as nossas, mas levar a sério o que ela diz, especialmente sobre os limites atuais do contratualismo e sobre as lições da tragédia, parece fazer todo sentido. É que ela pode, por um lado, ajudar a compreender o argumento do Destino que é comum nos dois percursos anteriores, ao passo que por outro pode nos ajudar a responder pelo menos a dois problemas do nosso tempo: os da pluralidade e os da diferença.

Uma justiça sem contratos e uma comunidade sem virtudes: o argumento do Destino no discurso do reconhecimento

A crise do modelo de justiça oferecido pelo contratualismo moderno faz emergir, atualmente, alternativas discursivas muito distintas, não somente aquelas sustentadas pelos comunitaristas e que são os críticos mais ferrenhos da modernidade jurídica, mas também aquelas que são forjadas no interior do próprio liberalismo, além das formulações de pensadores morais que não se reconhecem dentro dessa dicotomia. A seguir esforçaremos para fazer dois registros, o primeiro sobre essa discussão interna e externa, o segundo sobre uma compreensão da justiça que leva a sério o problema da vulnerabilidade e que constitui nossa humanidade comum.

---

[59] "As *capabilities* são então apresentadas como uma fonte de princípios politicos estruturantes de uma sociedade pluralista e liberal; elas são colocadas no contexto de um tipo de liberalismo político que lhe proporciona, especificamente, objetivos políticos concebidos independentemente de qualquer fundamento metafísico; desta forma as capacidades, eu sustento, podem se tornar o objeto de um 'consenso de sobreposição', a funcionar entre pessoas que possuem concepções abrangentes e distintas da felicidade ou do bem viver". NUSSBAUM, 2007, p. 70, tradução nossa.

[60] *Ibid.*, p. 71, 94, 226 e 305.

O contrato social ainda poderá ser fundamento para o direito?

"Só que o sertão é grande ocultado demais"[61]. O inventário da vida que Riobaldo passa a fazer, enquanto atravessa o Sussuarão, desperta em nós o desafio de pensar diferentemente a justiça, de experimentá-la no limite, ilimitadamente... Encontramo-nos situados, por força da complexidade do mundo, num território de fronteira: só temos uma vitória justa no combate quando não visamos o inimigo, mas sim a obrigação[62], sendo certo que para isso é preciso ter coragem acima de tudo, pois a lei de homem não é os instrumentos que possui[63]. O justo aqui é pensado numa relação de continuidade entre o amor e o Destino: Riobaldo conheceu Diadorim ainda menino, e depois se reencontrou homem feito; gostou tanto dele e sobreviveu a muitas mal-aventuranças somente para matar Hermógenes e livrar o sertão daquela maldade[64]. A personagem se mantém desejosa de compreender o significado da justiça, o que se vê logo daquele episódio de Nhô Constâncio, no qual se pergunta se é justo matar uma pessoa em lugar de outra, um pobre e doente em lugar de um são e rico, um que talvez nem conheça o outro[65].

O testemunho dessa tensão não esmorece, todavia, a investigação sobre a justiça, mas ao contrário nos estimula a procurar uma teoria que dê conta da sua complexidade. Será que o momento agora não já é o de compreendê-la para além da legalidade[66], talvez, mais ainda, para além do direito e de outras formulações da *praxis*? Possivelmente se tenha de reconhecer a "doideira do mundo"[67], que ele é à revelia, partindo dessa condição trágica em que estamos mergulhados para respondermos a problemas de justeza. Desde logo, perguntando se o discurso contratualista, do qual a modernidade fortemente se influenciou e que de certo modo continua a influenciar muitos filósofos na atualidade, subsiste aos desafios do presente, nomeadamente aqui o da vulnerabilidade da vida humana. Parece que "com" Nussbaum e "sem" ela, mas verdadeiramente "a partir" dela, é possível refletir sobre isso.

---

61 ROSA, 2006, p. 505.

62 *Ibid.*, p. 505.

63 *Ibid.*, p. 301.

64 *Ibid.*, p. 541.

65 *Ibid.*, p. 474.

66 NUSSBAUM, *Martha C.* The costs of tragedy: some moral limits of cost-benefit analysis. *In:* ADLER, Matthew D.; POSNER, Eric A. (ed.). *Cost-benefit analysis*: legal, economic, and philosophical perspectives. Chicago: The University of Chicago Press, 2001a. p. 169-200. p. 200.

67 ROSA, *op. cit.*, p. 245.

Embora não rompendo inteiramente com o pensamento iluminista quando repudia o rótulo "ética das virtudes" e a pretensão de uma terceira via ao contraponto entre utilitarismo e kantismo[68], a autora coloca em dúvida o fundamento contratualista do direito, embora não dando muita atenção àquela diferenciação que Castanheira Neves aponta entre o contratualismo moderno e o primeiro já intuído pelos pensadores clássicos[69], mas argumentando que um tal fundamento seria incapaz de resolver muitos dos problemas atuais da justiça. A teoria do contrato social excluiria as pessoas que têm suas capacidades físicas e mentais reduzidas ou que estão totalmente incapacitadas para exercê-las[70], autorizando as partes a se ocuparem, fundamentalmente, da procura de uma mútua vantagem. Assim, acredita que uma teoria da justiça que enxergue a dignidade em diferentes tipos de vida seja necessária, independentemente de as pessoas possuírem habilidade para o contrato[71].

Por isso é que Nussbaum deseja ir além de Rawls, embora não propriamente rejeitando-o[72], mas recusando que, em determinadas circunstâncias, uma metáfora possa ser considerada uma verdade indiscutível, como alguns autores o fazem. Seria preciso admitir que o contratualismo não resolveu muitas questões, não há respostas para elas, daí que devam ser buscadas em outro lugar. Se dermos ouvido à autora, temos de reconhecer que a narrativa de uma criação *ex nihilo* do direito é uma invenção moderna que talvez tenha de ser por nós recusada, visto que não responde ao problema prático-comunitário colocado pelo coro do *Filoctetes* e, igualmente, pelos violeiros de *Urutu Cruzeiro*: o que devemos a uma pessoa a quem a Sorte vitimou com uma incapacidade[73], por exemplo, não

---

68 Para essa questão, ver integralmente NUSSBAUM, *Martha C.* Virtue ethics: a misleading category? *The Journal of Ethics*: An International Philosophical Review, Danveres, v. 3, n. 3, p. 163-201, 1999b.

69 NEVES, 1995b, p. 328.

70 NUSSBAUM, 2007, p. 14 *et seq*.

71 *Ibid.*, p. 17 *et seq*.

72 "Sustentarei que a teoria de Rawls não consegue, em última análise, responder satisfatoriamente a nenhum destes três problemas; especialmente, como ele próprio reconhece, não pode lidar com eles como problemas de justiça básica; uma versão da 'abordagem das capacidades', tal como a desenvolvi em *Women and Human Development*, diferentemente, enfrenta melhor cada uma dessas questões […] Minha conclusão não é pela rejeição da teoria de Rawls ou de qualquer outra teoria contratualista, mas que devemos continuar a trabalhar em teorias alternativas, capazes talvez de melhorar nossa compreensão da justiça e expandir essas teorias". *Ibid.*, p. 23-25. A tradução foi feita livremente por este autor.

73 "Pelos deuses, se tens alguma reverência, aproxima-te do estrangeiro que se aproximou com toda benevolência, mas reflete, reflete bem: depende de ti escapar a este teu mal, pois é deplorável alimentá-lo, sem aprender a suportar os inúmeros fardos que o acompanham". SÓFOCLES, 2003b,

depende de haver, nessas duas experiências da justiça, igualdade de concepção da vida boa para reconhecermos que nelas o apelo ao contrato inexiste.

Em verdade, para Nussbaum a liberdade, a igualdade e a independência são pressupostos sem os quais a teoria contratualista não se sustenta, além de que o contratualismo se alimenta da pretensão de uma vantagem mútua entre cidadãos[74]. Apela para Grócio, buscando nele os princípios orientadores de uma nova compreensão da justiça: o valor moral, assim como a sociabilidade humana, teria inspirado o autor, abrindo uma janela para a inclusão de toda pessoa na comunidade política e para a busca da paz, mesmo sem mútua vantagem. Isso seria uma herança recebida dos estoicos, mas também uma inteira divergência para com Hobbes: este inscreveria o contrato nos domínios da razão, orientada pela busca da vantagem mútua dos contratantes. A investida contra essa fundamentação não poupará Locke inclusive, sobretudo porque este conceberia o direito como obrigação moral entre pessoas iguais, inobstante seu apelo para a benevolência com os desiguais[75]. A crítica mais contundente é dirigida contra Hume, embora sem reconhecê-lo como um contratualista e, sim, como um convencionalista: o autor exclui os incapazes com base numa hipotética metáfora da "idade do ouro", em que a justiça e a competição inexistiam[76]. Mas quando Nussbaum se refere a Kant, ela reconhece nele um contratualista, mas não como os outros, dada a complexidade do seu direito e de outros elementos fundadores da sua moral[77]. A liberdade seria a base de seu contratualismo, não sendo nem um puro procedimentalista, muito menos um defensor da mútua vantagem. Mas a autora não deixa, todavia, de censurá-lo por negar às mulheres e às pessoas com debilidades a total possibilidade de participarem ativamente da vida pública[78].

1163-1168. "Hoje eu sou um aleijado/Ando pru mundo jogado/Veja o destino de um home/Pedindo a um bom coração/Um pedacinho de pão/Pra mim não morrer de fome/Veja só o resultado/Daquele urutu marvado/Poucos dias já me resta/Com fé em São Bom Jesus/Que eu hoje carrego a cruz/Que o urutu leva na testa". URUTU Cruzeiro. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Carreirinho e Paulo Calandro. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Columbia, p1957. 1 78RPM.

74 NUSSBAUM, 2007, p. 28 *et seq*.

75 *Ibid.*, p. 41 *et seq*.

76 *Ibid.*, p. 45 *et seq*.

77 *Ibid.*, p. 50 *et seq*.

78 "A desigualdade de poder de certas pessoas as condena a uma posição de passividade: elas não conseguem se sustentar pelo próprio esforço. A categoria de Kant é complexa: alguns dos membros do grupo de 'cidadãos passivos' podem, com o tempo, talvez sair dessa condição, e ele enfatiza esse fato. É claro, no entanto, que mulheres e pessoas com deficiência estão permanentemente na categoria passiva. Isso não significa que suas necessidades não sejam atendidas de alguma forma; entretanto, elas não participam em condições de igualdade na criação de instituições políticas,

O contratualismo ainda exerce sobre nós uma forte influência, por isso Nussbaum questiona, também, os fundamentos dessa atualização rawlsiana. Ela identifica três versões atuais desse modelo[79]. A primeira delas, manifesta nos textos de Gauthier, expressa uma face inteiramente egoísta do contrato, baseando-se na vantagem mútua e enxergando nas deficiências física e mental um problema teórico de difícil solução. A segunda, que é aquela encontrada em Rawls e vem a ser um misto entre o kantismo e o contratualismo clássico, reconhece por um lado a existência de uma esfera de inviolabilidade humana e extensiva a todas as pessoas e, por outro, a vantagem mútua como o fim de toda cooperação social. O seu "véu da ignorância" seria um modelo abstrato de benevolência que combina autointeresse e ignorância. Por último, o contratualismo atual tem em Scanlon outra representação, partindo da visão kantiana dos princípios e da recusa da vantagem mútua no terreno da moral, assim como em Barry, o qual critica expressamente a vantagem mútua nas doutrinas rawlsiana e no contratualismo clássico, especialmente por excluírem do universo jurídico as pessoas com deficiências.

A bem da verdade, lançar suspeita sobre o fundamento contratualista parece não levar a autora a repudiar o projeto da modernidade, de modo que o contraponto liberalismo e comunitarismo não nos leva muito longe na compreensão de sua proposta. Se é verdade que pretende repensar o liberalismo, não parece sugerir uma ruptura com o pensamento moderno como alguns comunitaristas fazem, a exemplo de MacIntyre, que ela própria considera um conservador religioso; um autor que, a pretexto de nos salvar da razão autoconfiante moderna, propõe um regresso a Aristóteles sem dar atenção ao papel que razão e emoção têm na estruturação da comunidade ética[80]. Inspirando-se com frequência no liberalismo dos clássicos, sobretudo o estoico-socrático[81], a autora não se interessa pela "ética das virtudes" como já dissemos, mostrando como que a filosofia moral do nosso tempo se distancia daquela sobre a qual o Iluminismo estava fundado.

Nossa autora sintetiza as maiores controvérsias do pensamento moral atual para mostrar como que as pretensões modernas de universalização têm sido preteridas em favor da tradição e da particularidade, suas grandes sistematizações éticas substituídas pela sabedoria extraída das práticas locais, sua abordagem a-histórica

---

inclusive depois que essas instituições são criadas pelo contrato inicial". NUSSBAUM, 2007, p. 52. Tradução livremente feita por este autor.

79 *Ibid.*, p. 54 *et seq*.

80 Sobre sua crítica a MacIntyre, ver NUSSBAUM, 1999b, p. 196 *et seq*., assim como p. 200.

81 *Id.*, 1997, p. 293 *et seq*.

abandonada na procura das particularidades históricas de cada comunidade, seu individualismo substituído pela amizade e pelo cuidado e, por fim, seu apelo aos princípios deixados de lado pela "ética das virtudes"[82]. Todavia, dá-se conta de que os teóricos que perseguem uma unidade ético-discursiva em torno das virtudes estão enredados numa confusão teórica que nada nos aproveita, especialmente porque tentam unificar questões da vida moral que dificilmente podem ser reconciliadas[83]. Será, por exemplo, que nossos compromissos com a amizade nos obrigam a desistir dos compromissos da justiça com todos os povos da terra? Prestar atenção na história requer de nós o desprezo pela teoria? Importar-se com uma psicologia do caráter nos obriga a abandonar a reflexão racional? Isso é o que ela quer saber...

Sabemos que, se por um lado muitos críticos da modernidade rechaçam a ambição das teorias da ilustração em nome de uma ética enraizada na história (os antikantianos), outros estudiosos veem na ascendência do particularismo e do saber local uma ameaça às nobres aspirações de justiça e da igualdade universal[84]. Ocorre que tanto o kantismo como o utilitarismo têm em sua base uma doutrina da virtude[85], de modo que procurar uma terceira via, a partir dessas duas críticas modernas, não nos levaria muito longe. Muito do seu projeto poderia ser defendido no interior do kantismo, do utilitarismo, do neoaristotelismo, do neo-humianismo etc.[86], de modo que melhor seria falar, talvez, de neo-humianos e neoaristotelistas, antikantianos e antiutilitaristas. Mas o melhor mesmo seria nos empenharmos na caracterização de cada pensador e em esclarecermos o que nós mesmos pretendemos[87]. A sugestão de Nussbaum é que argumentemos, a partir da condição trágica do homem, não apenas nos libertando das armadilhas do contrato social, mas também recusando quaisquer narrativas que ocultem nossa humanidade comum. Nesse particular, abre uma significativa divergência com alguns pensadores modernos, por um lado, porque considera um equívoco ignorar o papel que as emoções exercem na construção do pensamento moral[88], por outro inves-

---

82 NUSSBAUM, 1999b, p. 164 *et seq*.

83 *Ibid.*, p. 164.

84 *Ibid.*, p. 164, 179 *et seq*., e 188 *et seq*.

85 *Ibid.*, p. 164 *et seq*., e 200 e seg.

86 "O que chamo de 'fundamento comum' é significativo, entretanto, pode ser perseguido dentro do kantismo, neo-aristotelismos e neo-humeanismos, sob diferentes modos". *Ibid.*, p. 201.

87 *Ibid.*, p. 201.

88 *Ibid.*, p. 170 *et seq*.

tiga seriamente aquelas que verdadeiramente não seriam aconselháveis: as que se relacionam com o desejo de nos colocarmos acima da nossa humanidade.

Num estudo de viés psico-antropológico, depois de analisar os controvertidos argumentos relativos à imputação penal[89], a autora conclui que muitas vezes a atividade delituosa tem origem na tentativa de ocultar a nossa humanidade, para negar a parcela de "animalidade" e de incompletude existente em nós[90]. Trata-se, aqui, de um estudo aplicado que reflete a preocupação de Nussbaum com as emoções e o direito. O interesse principal desse seu trabalho sobre os sentimentos de repulsa e vergonha parece ser a afirmação de que experimentar cada um deles, seja sobre certas pessoas, seja sobre certas coisas, é uma tentativa de purificação, um ritual praticado com a finalidade de excluir o objeto e as pessoas do nosso convívio social. Porém, mais que isso: a afirmação de que uma tal exclusão tem por objetivo evitar que enxerguemos nossas próprias fragilidades, expostas em indivíduos vulneráveis, ou na prática de certos atos que denunciam a tenuidade do limite entre nossas humanidade e "animalidade"[91].

Um comportamento dessa natureza ignoraria, de acordo com a autora, algo importante que o liberalismo de Rousseau se deu conta: a sociedade civil nasce exatamente do reconhecimento dessas nossas fragilidades[92]. Assim, ela insiste no fato de que a repugnância comumentemente é utilizada para justificar certas práticas que ora negam acesso ao direito a determinadas pessoas, ora para incriminar outras por certos atos: proibir a clonagem humana, condenar a homossexualidade, criminalizar a necrofilia etc.[93] Em quaisquer dos casos, o argumento mais utilizado seria o de que tais práticas não poderiam ser tuteladas, porque a "pessoa comum" sente repulsa ao pensar em cada uma delas. Tal emoção, para Nussbaum, no entanto, seria irracional, visto que fundada na falsa ideia de contaminação. Já a vergonha seria uma atitude desenvolvida com o tempo e norteada pela vontade de ser uma pessoa diferente daquela que realmente se é. De natureza mais complexa, podendo desempenhar um papel positivo na vida pública,

---

89 NUSSBAUM, 2006, p. 71 *et seq*.

90 "É tão forte o desejo de distanciarmos da nossa animalidade que muitas vezes não nos limitamos a evitar certos rostos, baratas e animais viscosos: precisamos de um grupo de humanos contra os quais nos unir, que representem uma linha divisória entre o verdadeiramente humano e o vilmente animal". *Ibid.*, p. 107.

91 *Ibid.*, p. 107 *et seq*.

92 *Ibid.*, p. 7.

93 *Ibid.*, p. 2 *et seq*.

a vergonha seria praticamente irrealizável nesse sentido, de modo que resultaria em um sentimento que não pode nos orientar em nossas deliberações públicas[94].

Visto está que a procura do fundamento para as práticas de justiça não pode se dar na mútua vantagem nem na negação da nossa vulnerabilidade comum. O que se nos oferece, então, numa situação destas onde a autossuficiência humana é colocada em causa, seja na tradição greco-romana, seja na cultura do sertão? Não será possível aqui orientar por um fundamento que reconheça essa humanidade comum, para além das possibilidades de contratar e perseguir uma mútua vantagem? Esta é uma possibilidade, pois embora não seja a única fundamentação que se distancia do contratualismo moderno-iluminista e de certa compreensão do direito como lei, é razoável acreditar que a tragédia pode nos levar mais longe na investigação dos desafios do presente.

De fato, ser interpelado pela tragédia é aceitar o desafio de avançar para além de um simples reconhecimento de nossa humanidade em outra pessoa, de reconhecê-la como um de nós embora diferente de nós, isso para nos comprometermos com o cuidado dessa pessoa, tomando-a, efetivamente, como um indisponível[95]. Um "fundamento trágico" para o direito? Possivelmente se, "com" Nussbaum e "além" dela, essa fundamentação se sobressair a outros fundamentos do direito que resistem, igualmente, ao reducionismo contratual do pensamento moderno. Primeiramente para além dela, pois seu apelo à justiça sabidamente não se restringe à esfera do direito[96] e isso parece não incomodá-la; mas também com ela, já que também nos oferece uma interpretação positiva da tragédia, o que faz sem ignorar o contributo da razão aristotélica e, às vezes, até compondo-se com o projeto kantiano da razão e da dignidade universais[97], em qualquer dos modos, recusando, como já dissemos, o lugar comum de uma "ética das virtudes", frequentado por alguns críticos da modernidade.

---

94 NUSSBAUM, 1999b, p. 15.

95 *Ibid.*, p. 200 *et seq.*

96 LINHARES, 2010a, p. 270 *et seq*. A diferenciação aqui suscitada deverá ser objeto de investigação mais consistente adiante, quando talvez tivermos que nos debruçar sobre a proposta pedagógico-literária da justiça.

97 "Mas há dois problemas com essa leitura: primeiro, ignora até que ponto o julgamento moral humano é valorado e afirmado, mesmo diante da evidência do fracasso: a piedade e o sentimento de solidariedade da comunidade humana têm uma nobreza que, nas palavras de Aristóteles, 'brilha' apesar do horror, contrastando positivamente com a indiferença dos deuses. Isso não é exatamente o mesmo que as boas notícias, de Kant, sobre a integridade moral da 'boa vontade' assolada pelos 'acidentes da natureza madrasta', mas está certamente mais próxima do que Williams reconhece". Nussbaum, 2001b, p. xxxiv. O comentário da autora fala acerca da interpretação de Williams sobre o modo como Sófocles encerra uma de suas graves tragédias, *Traquínias*, por ele escolhida para contrapor o excesso de otimismo com o qual se tem lido o texto trágico

Uma questão problemática para o discurso prático fundamentado na tragédia é a liberdade do agente moral. Vimos na primeira parte deste livro que a narrativa trágica admite uma interpretação positiva e vimos ainda na segunda parte como que o sertanejo, exemplificado na figura de Riobaldo que luta bravamente para que o Diabo não lhe coloque sela, também resiste à arbitrariedade da sua Sorte. Sobre essa questão, muito temos a aprender da discussão de Nussbaum com Williams. Em verdade, a autora insiste numa interpretação progressista do texto trágico, o que claramente se vê no prefácio que adicionou à 15ª edição de sua *Fragility* e onde analisa as proximidades e os distanciamentos com o seu mestre. Sobre o "dissenso", atribui-o ao fato de pensarem diferentemente quanto às heranças aristotélicas em relação à poesia; ela considerando-o muito próximo, e ele bem mais distante[98].

Williams se afasta dos que dizem que no pensamento grego inexiste uma consciência de deliberação moral, ajudando a compreender o lugar que a *Tyche* ocupa no processo deliberativo do homem helênico, especialmente, como que na tragédia os humanos são expostos à irracionalidade de suas escolhas[99]; mas seu *Shame and Necessity* parece ser, em parte, uma advertência contra as interpretações positivas da tragédia[100]. Contudo Nussbaum considera que, às vezes, ele simplifica

---

ultimamente, o que significaria dizer que a filosofia moral 'ainda está profundamente apegada a dar boas notícias'". WILLIAMS, Bernard. The women of *Trachis*: fictions, pessimismo, ethics. *In:* LOUDEN, Robert B.; SCHOLLMEIER, Paul. *The greeks and us*: essays in honor of Arthur W. H. Adkins. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. p. 43, algo tão prejudicial para a filosofia quanto a interpretação oposta. *Ibid.*, p. 45 *et seq.*, tradução nossa.

98 *Ibid.*, p. xxxiii.

99 A esse respeito, ver excelente comentário lançado por Long no prefácio da obra *Shame and necessity* de WILLIAMS, 2008, p. xiii *et seq*.

100 O interesse de Williams pela questão grega dá conta de como os helênicos, sobretudo no período arcaico, são fiéis à compreensão do poder imperativo exercido pela Necessidade, bem como indica de que modo essas ideias eram representadas no teatro trágico. *Ibid.*, p. 130 *et seq*. Mostra-nos como no pensamento grego em geral, não apenas o da poesia, o poder da *Tyche* se evidencia, inclusive, entre os autores que destacam nossa capacidade de planejamento e controle: "Tucídides certamente acreditava que o curso do mundo não é governado por propósitos sobrenaturais e também que o *gnomo* poderia fazer algo para controlá-lo, mas ele tinha um poderoso senso das limitações da previsão e do arbítrio do acaso [...] Para Sólon e outros escritores arcaicos, os seres humanos eram amplamente impotentes contra o destino e o acaso, mas isso não era simplesmente porque havia condições de vida que eram incontrolavelmente complexas ou inacessíveis. O destino e o acaso eram forças poderosas e significativamente misteriosas". *Ibid.*, p. 150. A liberdade humana que ali se coloca não vai além de uma liberdade metafísica demandada por alguns filósofos, o que de resto não é nada ante a poderosa estrutura do universo que dificulta nossa capacidade de desejar, decidir, atuar e nos autodeterminar. O autor, mergulhado na ética grega para dali repensar alguns equívocos do pensamento prático moderno (*Ibid.*, p. 4 *et seq.*), não deixa de oferecer um contributo valoroso para se pensar até onde vai nosso poder de

demais a complexidade do texto trágico, dando muito peso às "más notícias" que algumas personagens nos trazem e subvalorizando a fala de outras que apontam um caminho diferente[101]. Não é possível esquecer, de fato, que as tragédias são espetáculos públicos promovidos por um "Estado" que é "tirano" antes de tudo e subjuga muitas pessoas, mas nossa autora crê que esse tipo de produção desafia a plateia a exercer um papel positivo dentro do texto, vendo-o a partir da controvérsia moral que suscita e da procura pela virtude em um mundo de amoralidade e arbítrio. Essa interpretação ajuda, certamente, a olharmos para a situação presente, em que muitas pessoas são impedidas de ser e atuar como poderiam, sendo nosso compromisso apoiá-las para que suas capacidades possam de fato florescer[102].

A recusa do contratualismo, mesmo não implicando necessariamente o fundamento trágico da razão prática atual, permite que avancemos bastante nessa via se considerarmos as exigências de Nussbaum quanto a uma justiça a ser feita com todos os povos da terra. Ora, se o argumento contratualista não nos ajuda muito nisso, um pensamento prático que argumente, a partir da condição trágica do homem, pode nos auxiliar a repensar a dignidade, considerando que ela deve ser extensiva a todo humano indistintamente, inclusive àqueles cujas habilidades, intelectuais e físicas, possam estar comprometidas. Nisso Aristóteles pode ajudar bastante, embora pouco possa contribuir na construção da dignidade humana, como a autora americana às vezes sugere, visto que com ele podemos revisar alguns pressupostos modernos dessa dignidade, como aquele que nos considera invulneráveis e autossuficientes. Como disse o filósofo grego, uma comunidade política se funda na procura da felicidade e na consciência de incompletude que cada um tem para provê-la, por si mesmo e pelas próprias mãos, razão pela qual carece do auxílio de outras pessoas[103].

Nisso parece que Nussbaum está certa ao sugerir, caso queiramos levar adiante essa dimensão trágica da comunidade política, uma abordagem das capacidades (*capabilities approach*) e que aqui é importante tomarmos nota, sem prejuízo embora de uma exploração futura no que teremos de tratar da internacionalização da justiça. Ora, como Riobaldo que pensa a partir da necessidade

---

resistir à adversidade da Fortuna, tal como a própria Nussbaum veneradamente reconhece. Para uma rápida compreensão do lugar que Williams ocupa entre os críticos da modernidade, assim como dos pontos controvertidos de sua abordagem no diálogo com Nussbaum, ver NUSSBAUM, 1999b, p. 188 *et seq*. A tradução é deste autor e foi feita de modo mais ou menos livre.

101 *Ibid.*, p. xxxiii *et seq*.

102 NUSSBAUM, *Martha C.* Toward a globally sensitive patriotism. *Daedalus Summer*, Cambridge, v. 137, n. 3, p. 78-93, 2008. p. 84.

103 ARISTÓTELES, 1951, 1252a *et seq*.

de não ter medo e de não se curvar para o Diabo lhe colocar sela, faria bem ao pensamento prático atual se ocupar mais de um argumento que se inspire nas exigências da amizade e do cuidado. Antes de perguntarmos ao agente moral o que ele está disposto a oferecer em seu pleito da justiça, talvez tivéssemos que nos interrogar o que seria exigível a um humano na contingência em que o sujeito está mergulhado. Se é verdade, como vimos nos percursos anteriores, que a Sorte não poupa ninguém, muitas vezes o máximo que podemos fazer, para a plenitude de uma vida feliz, é contar com a proteção dos amigos, pois como disse Cícero, "a amizade torna mais brilhantes os dias felizes, e mais leves os dias adversos, deles compartilhando conosco e fazendo sua a nossa dor"[104].

O que Nussbaum nos propõe é um elenco de exigências mínimas para a dignidade de toda pessoa, frente às quais tanto o legislador como juristas e políticos têm responsabilidade de implementar[105]. O ser humano nasce realmente em um mundo que ele não criou e igualmente não controla, um lugar de promessas e, ao mesmo tempo, de ameaças, carecendo de proteção, como qualquer outro animal, para poder prosperar[106]. Um forte apelo ao reconhecimento aparece aqui acompanhado de uma exigência de cuidado, fundada mais ou menos naquela advertência que os poetas do sertão têm a nos fazer, como no verso a seguir:

A cor que nós têm na pele
A natureza é quem traz
Tudo aquilo que Deus fez
Não tem ninguém que desfaz
Seja preto... seja branco
Nós somos todos iguais
Eu não tenho preconceito
Tanto fez ou tanto faz

---

104 CÍCERO. *Sobre a amizade (De amicitia)*. Tradução João Teodoro D'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2006. VI, 22.

105 NUSSBAUM, 2001a, p. 187 *et seq*.

106 "Os humanos nascem em um mundo que não criaram e nem controlam. Depois de um tempo no útero, onde suas necessidades vitais são automaticamente satisfeitas, desembarcam aqui e lhes ocorre o que Freud diz na epígrafe deste capítulo: saltam de uma experiência narcísica de autossuficiência, para outra onde constatam que este mundo aqui fora muda todo instante, descobrindo a cada instante outros objetos à sua volta. Os bebês humanos vêm a esse mundo na condição de desamparo, cuja carência não se compara, mais ou menos falando, a nenhuma outra experimentada por espécies não humanas". NUSSBAUM, 2006, p. 177, tradução nosso.

Se tem preto que perturba
Tem branco chato demais[107].

Com esse clássico sertanejo, a dupla Jacó e Jacozinho denuncia a soberba humana que, muitas vezes, estabelece hierarquias arbitrárias entre pessoas, nesse caso específico insurgindo contra o racismo. O ponto de partida dos autores é a fragilidade da vida, uma condição humana comum a cada um de nós: a terra come mesmo, e não respeita criatura. A luz que o sol dá se estende a todas as pessoas. Todos nós suscitamos a simpatia de outrem; a antipatia está na pessoa, não em características acidentais dela como a cor da pele, por exemplo. Tudo isso nos ocorre independentemente de qualquer querer, e os autores apelam para a inevitabilidade do cuidado e da atenção de uns para com outros: "branco e preto estão unidos até dentro da leitura, pois é com o preto no branco que se faz a assinatura".

Nessa narrativa exemplar, os autores apelam para o reconhecimento da nossa humanidade nas outras pessoas, interpelando os agentes morais de uma comunidade em que o racismo é praticado para que reconheça o valor e a dignidade do negro. O pensamento prático de Nussbaum deve muito à constatação de nossa vulnerabilidade, o que se vê de seus apelos às lições do *Filoctetes*, de Sófocles[108]: na peça, o tragediógrafo denuncia a perversidade de Ulisses e a exclusão de um ser humano da vida pública grega. Naturalmente que se pode colocar em dúvida a consciência de pessoa no contexto ético-político em que o autor está situado, um espaço de discussão que privilegiava a comunidade e não a pessoa[109], mas se trata de uma obra na qual a filósofa americana vai buscar um bom exemplo literário para a sua proposta de reconhecimento.

Em um ensaio específico sobre a invisibilidade humana, tanto no *Filoctetes*, de Sófocles, como no *Invisible Man*, de Ellison, nossa autora diz que devemos recuperar as lições de Aristóteles e Rousseau de que testemunhar a dor do outro expõe as

---

[107] PRETO […], 1962.

[108] SÓFOCLES, 2003b.

[109] "Para os atenienses do século V, a *polis* significa tanto um espaço físico onde as pessoas discutiam os problemas de interesse comum, como uma metáfora sobre a contribuição humana no processo civilizatório. Aristóteles na *Ética a Nicômaco* fala da Cidade como o lugar intermédio entre o mundo dos deuses, acima, e o dos animais [*zóa*], abaixo; diz que a virtude cívica só floresce adequadamente quando o agente atua em alguma instituição pública, reforçando que pertencer a uma Cidade [*politicon*] é condição de superação da nossa animalidade [*zoon*], uma vez que ela é o lugar situado entre a divindade e a bestialidade. Tucídides disse que os atenienses se orgulhavam de cumprirem a lei [II, 37.3.], ao passo que Eurípides acreditava que era, exatamente, a promulgação de leis que distinguia os gregos dos bárbaros [*Medeia*, 536-7; *Bacantes*, 881-2]". DOUZINAS; WARRINGTON, 1994, p. 32, tradução nossa.

fraquezas do espectador e estimula-o a tratar todas as pessoas de um modo decente[110]. Esse debate nos introduz na reflexão que fará sobre o problema do reconhecimento, talvez nos ajudando a compreender os contornos de uma fundamentação trágica para a *praxis* contemporânea. Mas talvez, antes disso, tivéssemos de recorrer a Honneth para darmos conta da emergência do discurso do reconhecimento no Ocidente, desde logo percebendo ali um contraponto importante ao contratualismo iluminista: com esse surgimento, "um consenso normativo mínimo é previamente garantido desde o começo; pois apenas nessas relações pré-contratuais de reconhecimento recíproco, ainda subjacentes às relações de concorrência social, pode estar ancorado o potencial moral, que depois se efetiva de forma positiva na disposição individual de limitar reciprocamente a própria esfera de liberdade"[111].

O discurso do reconhecimento foi levado muito a sério na filosofia moral de Hegel, como Honneth muito apropriadamente tem mostrado. De acordo com esse autor, o pensamento político moderno teria surgido da concepção da vida social como uma luta pela autoconservação, seja com Maquiavel enquanto defende que os sujeitos individuais se contrapõem permanentemente nos seus interesses, seja com Hobbes enquanto resiste à clássica teoria política fundada em virtudes intersubjetivamente partilhadas[112]. A ruptura com essa ordenação ética do comportamento virtuoso, a começar na baixa Idade Média, teria levado inicialmente à compreensão da sociedade como luta pela preservação da identidade física, consagrando-se, universalmente, graças aos cientificismos de Galileu e Descartes, alcançando em Hobbes aquela visão mecanicista do homem: o agente se move na direção de um bem-estar futuro, mas encontra à sua frente outro sujeito, junto a quem sente a necessidade de expandir as suas esferas de poder[113]. Diz então Honneth que diante dessa tendência de reduzir a filosofia social a um discurso do poder é que Hegel protagoniza uma posição contrária: ele retoma a luta social entre os homens, mas recusa os pressupostos metafísicos da visão atomista do direito natural racionalista, isso para buscar uma totalidade ética e integrada por cidadãos livres antes de tudo[114]. O pensamento ético-social, a partir daqui, estaria comprometido com a

---

110 NUSSBAUM, 1999a, p. 267.

111 HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 85.

112 *Ibid.*, p. 31 *et seq*.

113 *Ibid.*, p. 34.

114 *Ibid.*, p. 34 e 38 *et seq*.

busca de "uma organização social que encontraria a sua coesão ética no reconhecimento solidário da liberdade individual de todos os cidadãos"[115].

O diálogo produzido por Honneth entre Hegel e Mead nos mostra que as relações sociais autênticas só se formam por meio de reconhecimento, visto que "os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais"[116]. Seria possível aqui falar de três formas distintas de reconhecimento intersubjetivo, a indicar um aprofundamento da relação positiva do sujeito com ele próprio na sequência desses padrões, a saber: a do amor[117], estabelecida mais fortemente em laços sociais bem restritos como os de família e de amizade, indicando ligações emotivas fortes e o modo como os sujeitos adquirem mutuamente uma confiança vital em si, além de constituir "o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito"[118]; a do direito[119], extensiva àqueles que demandam a titularidade de "sujeitos jurídicos", indicando um conhecimento das obrigações que nos confrontam com outra pessoa, enquanto constitui aquela segurança necessária "do cumprimento social de algumas de nossas pretensões"[120]; a da solidariedade[121], cujo manto se estende sobre aqueles que se situam num horizonte de valores que partilham entre si, indicando uma demanda por prestígio ou reputação para sua autorrealização, a conferir "uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas"[122], uma honra ou reputação apropriada ao seu estrato social[123].

Mas será que o fundamento hegeliano do reconhecimento, na liberdade individual do cidadão, está em condições de responder pela situação presente, em que a diferença entre pessoas e culturas se tornou tão acentuada, bem como a falta de oportunidade de realização humana, em muitos lugares e situações,

---

115 HONNETH, 2003, p. 42.

116 *Ibid.*, p. 155.

117 *Ibid.*, p. 159 *et seq*.

118 *Ibid.*, p. 177.

119 *Ibid.*, p. 179 *et seq*.

120 *Ibid.*, p. 179.

121 *Ibid.*, p. 198 *et seq*.

122 *Ibid.*, p. 198.

123 *Ibid.*, p. 201.

tem se mostrado tão visível? Com efeito, pensar as demandas atuais da justiça, a partir do que o autor nos oferece, significa encontrar nele uma referência ao cuidado com o outro concreto, com uma justificação particular de sua demanda por uma vida que valha a pena ser vivida[124]. Encontramos nele certa relativização do formalismo kantiano[125]; o reconhecimento da solidariedade, por exemplo, só é possível numa comunidade de valores partilhados pelos membros[126], para não já dizer em todas as formas de reconhecimento[127], diferenciando-se, assim, de qualquer modo da concepção moderna ao captar as individualidades dos sujeitos. Todavia, e embora seja certo que Honneth não deixe de perceber a necessidade de pensarmos os sujeitos jurídicos na sua integração comunitária[128], parece que não deixa de sugerir uma concepção um pouco egoística do reconhecimento: ele o pensa a partir das estruturas jurídicas em geral e de tipos distintos, a se comprometerem com uma autorrealização positiva do sujeito[129].

---

124 "A ampliação cumulativa de pretensões jurídicas individuais, com a qual temos de lidar em sociedades modernas, pode ser entendida como um processo em que a extensão das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável foi aumentando passo a passo, visto que, sob a pressão de uma luta por reconhecimento, devem ser sempre adicionados novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade; já havíamos deparado com uma tese de teor análogo quando encontramos a consideração especulativa de Hegel segundo a qual o criminoso força a ordem jurídica burguesa a uma ampliação das normas jurídicas, incorporando a dimensão da igualdade material de chances". HONNETH, 2003, p. 189. Ver ainda, a propósito, p. 179 *et seq*., p. 188 *et seq*., e muito especialmente 277.

125 *Ibid.*, p. 271 *et seq*.

126 *Ibid.*, p. 198 *et seq*.

127 "Nessa nova situação, a concepção aqui esboçada pode tirar dos fracassos dos projetos de Hegel e de Mead somente o ensinamento de contentar-se com uma tensão insuperável: ela não pode renunciar à tarefa de introduzir os valores materiais ao lado das formas de reconhecimento do amor e de uma relação jurídica desenvolvida, os quais devem estar em condições de gerar uma solidariedade pós-tradicional, mas tampouco pode preencher por si mesma o lugar que é assim traçado como local do particular na estrutura das relações de uma forma moderna de eticidade – pois saber se aqueles valores materiais apontam na direção de um republicanismo político, de um ascetismo ecologicamente justificado ou de um existencialismo coletivo, saber se eles pressupõem transformações da realidade econômica e social ou se se mantêm compatíveis com as condições de uma sociedade capitalista, isso já não é mais assunto da teoria, mas sim do futuro das lutas sociais". *Ibid.*, p. 280.

128 LINHARES, 2006a, p. 21, nota 7.

129 "O nexo existente entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal: os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da pesrpectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades. A extensão dessas propriedades e, por conseguinte, o grau de autorrealização positiva crescem com cada nova forma de reconhecimento, a qual o indivíduo pode referir a si mesmo como sujeito: desse modo, está inscrita na experiência do amor a possibilidade da autoconfiança, na experiência do

O debate atual sobre a justiça em um contexto de compromissos e responsabilidades planetárias talvez possa ser melhor aprofundado a partir de Nussbaum, visto que, embora não ofereça uma teoria sistemática do reconhecimento como a que Honneth nos apresenta, é possível inferir de seus escritos uma resposta à questão, sobretudo de suas preocupações com a invisibilidade humana. E talvez disso se possa dizer que ambos se diferem, na medida em que este raciocina a partir da consciência de si que o sujeito racional desenvolve em cada uma das etapas e esferas do reconhecimento[130], enquanto aquela o faz a partir de Grócio e do Iluminismo em geral, mas considerando a especificação e as consequências das pretensões de universalidade[131].

A crítica ao contratualismo, feita por Nussbaum, parece defensável no que mostra a necessidade de negarmos a mútua vantagem, mas parece equivocar-se quando nega a reciprocidade do direito: como vimos da primeira parte a propósito da emergência do pensamento prático enquanto tal, essa reciprocidade é uma exigência do direito enquanto *praxis*, não podendo ser confundida com a ideia de mútua vantagem que os modernos introduziram em sua própria concepção do direito. A racionalidade sujeito-sujeito que a *iurisprudentia* propõe não prescinde da integração entre as esferas do autointeresse (*suum*) e da vinculação social (*commune*), permitindo que os sujeitos se assumam como agentes de responsabilidade e compromissos recíprocos[132]. Por causa disso mesmo é que o jurisprudencialismo de Castanheira Neves, ao comprometer-se com a reinvenção do direito enquanto projeto prático-cultural no nosso tempo, pensa reconhecimento de um modo bem distinto dos dois que aqui elencamos: ele decorreria de uma aquisição cultural que o pensamento jurídico romano pressupunha desde início[133].

---

reconhecimento jurídico, a do autorrespeito e, por fim, na experiência da solidariedade, a da autonomia". HONNETH, 2003, p. 272. Igualmente parece ser o que temos em p. 187 *et seq.*, e 193 *et seq.*

130 *Ibid.*, sucessivamente p. 47 *et seq.*, e 155 *et seq*.

131 NUSSBAUM, 2007, p. 238 *et seq*.

132 LINHARES, 2006a, p. 65 *et seq*.

133 "Recuperando na síntese de uma conclusão geral o que ficou dito, temos que a autonomia do direito foi uma realidade histórico-cultural da nossa civilização, desde a idade clássica, passando pelas idades média e moderna até nossos dias – o direito foi uma dimensão diferenciadora específica nessa civilização e não menos também dela constitutiva. Civilização que tem sido assim uma 'civilização do direito'. E justamente porque nela o homem se assumiu autônomo (com graus variáveis, é certo, de autonomia) e correlativamente responsável na sua existência e na sua prática histórico-sociais". NEVES, 2008e, p. 115.

É bastante plausível, como vimos na primeira unidade, que o direito seja uma resposta específica de como a vida boa deve ser buscada, reduzindo ao mínimo possível a imprevisibilidade da Fortuna, enquanto mobiliza uma das possibilidades da *phronesis*: a da identificação-comparação de sujeitos comparáveis e da *praxis-responsa* de controvérsias na partilha do mundo. Mas como também vimos no percurso anterior, o testemunho de Riobaldo é de que o mundo é à revelia[134], de modo que uma doideira dessas só pode ser desafiada recorrendo a um *continuum* de excelências. Compreender o sertão, como disse o "rei do baião", exige que se leia o mundo por outro "abecedário"[135] e talvez por isso que Guimarães Rosa cingirá, a partir das narrativas que catalogou, uma formulação da *praxis* que não economiza na integração de diferentes virtudes que possam de algum modo reduzir a arbitrariedade do mundo.

Nesse sentido é que, se tivéssemos de comparar, diríamos não apenas que a dimensão prudencial das narrativas do sertão estaria mais próxima de Aristóteles que da *iurisprudentia* romana, mas também que dele se afasta exatamente por certa indissociabilidade entre o *phronimus* e a pessoa que domina a virtude da produção (ποιητής, *poietes*). O elogio da poesia, se aqui pudermos fazer uma analogia ao seu sentido original grego como criação, decerto que o veremos no apelo recorrente que nossos poetas fazem a uma sabedoria produtiva que se expressa na habilidade de laçar um boi arribado, de montar um cavalo bravo, de defender-se de uma fera qualquer ou de prever uma seca prolongada, mas, sobretudo, tal louvor nós o vemos no apreço especial que se tem pela *praxis* narrativa.

O projeto prático-cultural que o jurisprudencialismo nos oferece, enquanto reconhece a autonomia do direito em relação à literatura[136], certamente que não impede, mas não pode atribuir à experiência jurídica tal e qual o papel da literatura de "encher este mundo de outros movimentos"[137], de lhe conferir um sentido, quando a vida não faz nenhum sentido. O desafio da *praxis*, hoje, exige que avancemos para além do direito, isso para cobrir todo o mundo com o manto da justiça. Por causa dessa expectativa de fazer frente à própria Sina que Riobaldo tanto critica Joe Bexiguento, dado que este acha que o mundo já está pronto. Põe-se, assim,

---

134 ROSA, 2006, p. 283.

135 ABC [...], 1953.

136 NEVES, António Castanheira. Excurso: Dworkin e a interpretação jurídica – ou a interpretação jurídica, a hermenêutica e a narratividade. *In:* NEVES, António Castanheira. *O actual problema metodológico da interpretação jurídica* – I. Coimbra: Coimbra Editora, 2003c. p. 349-444. p. 362 *et seq*.

137 ROSA, *op. cit.*, p. 85.

constantemente a imaginar como seria o sertão sem os Hermógenes, como seria o mundo se aprendêssemos a narrar mais bem logradamente do que aqueles que dizem que o Diabo existe mesmo e que tudo já está escrito para se representar.

De fato, uma "imaginação integrante"[138] pura e simples, como Bronze defende da diferenciação que faz dela em relação à "imaginação desviante" (aquela que nos exporia ao risco de uma não tematização do fazer e desfazer o Estado de direito), à "imaginação delirante" (aquela que nos iludiria com a crença de que o jurista pode justificar qualquer coisa, inclusive o injustificável juridicamente) e à "imaginação hesitante" (aquela que, se atende à controvérsia exemplar entre interpretação subjetiva e interpretação objetiva, permitiria ver o constituendo critério jurídico, assim como o caso judicando)[139], não nos permite pensar a justiça fora dos quadros do direito e com o alcance que temos tentado mostrar.

Não temos negado que a lealdade com o projeto prático-cultural do direito exige pensá-lo sempre a partir de um problema prático e juridicamente relevante[140], daí que compreendamos que o autor português, por um lado e enquanto se mantém fiel às exigências (metodonomológicas) de uma decisão fundada num "constituendo sistema da normatividade jurídica vigente"[141], defenda a restauração daquela inteligência prática ou judícia (*iudicium*) que, constituindo-se num atributo do pretor, constituiu-se, também, já numa sabedoria propriamente jurídica: a de fixar a relevância jurídica da controvérsia[142], a qual, hoje atualizada para os sistemas legislativos, permite um diálogo profícuo desses sistemas com os precedentes judiciais[143], assim como a subsistência capital do Estado de direito[144]; mas, por outro lado, compreende-se que Bronze nos fale da imaginação na perspectiva dos juristas e das suas

---

138 BRONZE, Fernando José. "A imaginação no quadro da judicativo-decisória realização do direito" (quatro variações sobre o tema). *Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, v. 84, p. 59-88, 2008. p. 83 *et seq*.

139 *Ibid.*, p. 64 *et seq*.

140 CRUZ, 1979, p. 161 *et seq*.

141 BRONZE, *op. cit.*, p. 73 *et seq*.

142 *Ibid.*, p. 85. Também assim se diz hoje da "judícia", um sentido especificante do caso jurídico concreto. *Ibid.*, p. 86. Isso além da sua natureza prática, que caracteriza a sabedoria jurídica como alguma coisa a mais que uma simples curiosidade intelectual para demandar, de fato, um enriquecimento do jurista e um aprofundamento do direito. *Ibid.*, p. 86.

143 *Ibid.*, p. 85 *et seq*.

144 *Ibid.*, p. 70 *et seq*.

"preocupações prático-problemáticas"[145]. Todavia, a expectativa que alimentamos, sem qualquer ilusão que a cubra, é a de reconhecer que hoje precisamos, exatamente, da imaginação que o autor recusa em seu projeto metodonomológico e em sua matriz analógica do direito: a imaginação poética ou aquela que se diz indiferente à existência, ou não, de um referente concreto que viabilize sua apreensão[146]. O desafio atual da justiça não nos permite renunciar aos apelos de uma imaginação que possa urdir uma trama sobre o mundo sem lhe pôr, todavia, um laço ao final[147]. Seria talvez excessivo dar-lhe o epíteto de simplista, ainda que, invocando-a, tenhamos de admitir que suas questões de justiça já nos colocam para além do direito e que somente assim podem ser discutidas.

De fato, o desafio de impedir que o mundo siga à revelia faz com que Riobaldo não apenas se aproprie de todas as virtudes que uma pessoa excelente carece de ter, mas também na sua arte inventiva não deixará de se "apegar" com a Virgem[148] e até, quando a contingência extremada da situação lhe exigiu, não poupou nem a si do constrangimento de fazer um pacto com o Coisa-Ruim[149]. O que temos aqui, parece que no mesmo diapasão de Nussbaum e na sua tentativa de responder ao problema da justiça, é uma "imaginação literária" (*the narrative imagination*) e não uma "imaginação jurídica" como Bronze nos propõe. A capacidade de imaginar outras formas de vida é que nos permite construir outros mundos sem o pecado da invisibilidade, ao passo que nos faz reconhecer que o direito, autonomamente falando, não nos possibilita ir tão longe. Isso não nos desonera, todavia, da responsabilidade de ver o contratualismo, apenas, como uma narrativa entre outras na história do pensamento jurídico, o qual devemos superar não porque se fundamenta na ideia de reciprocidade que dissemos ser inerente da experiência jurídica, mas por causa da mútua vantagem que a teoria contratualista requer e da própria necessidade atual que temos de, por vezes, renunciar à exigência de reciprocidade, dada a contingência na qual o agente moral está exposto.

O compromisso prático para o qual o direito nos convoca requer de fato uma construção metodológica para fazer frente à insuficiência da teoria contratual. Não nos parece que levar a sério a dimensão trágica do homem implique, necessariamente e sempre, o repúdio à ideia de reciprocidade como Nussbaum pretende.

---

[145] BRONZE, 2008, p. 63.

[146] *Ibid.*, *loc. cit*.

[147] *Ibid.*, p. 61.

[148] ROSA, 2006, p. 471.

[149] *Ibid.*, p. 480.

O que teremos de admitir é a possibilidade de isso vir a ocorrer, como se dá no caso de Filoctetes que, na condição em que se encontra, exige tudo de nós, ao passo que nada fica a nos dever[150]. Nossa adesão aqui à proposta da autora americana não inclui, também, uma filiação ao movimento dos chamados "direitos dos animais"[151] ao qual ela está vinculada, mesmo porque sua demanda de justiça aos animais não humanos, se tivéssemos que comparar, está mais próxima daquele holismo prático do sertão que da *Isolierung* dos romanos. De fato, o pleito de justiça de Riobaldo contra a chacina dos animais[152], assim como a demanda de "reconhecimento" proposta por Barros em favor do "cachorro dos mortos"[153] parecem, de qualquer modo, incompatíveis com uma racionalidade sujeito-sujeito que configura uma relação jurídica enquanto tal, de modo que as obrigações ali invocadas não são compreensíveis à luz do direito e sim de uma experiência ética *sui generis*.

A alternativa proposta por Nussbaum ao contratualismo puro e simples parece bastante plausível, na medida em que aponta a necessidade de promovermos capacidades humanas (*capabilities approach*) para a vida boa feliz. Uma teoria com grandes consequências para o pensamento prático desde o momento em que Sen, considerado o formulador dessa proposta[154], que mais tarde seria criticada e desenvolvida por outros autores, volta-se para os estudos aristotélicos da felicidade (ευδαιμονία, *eudaimonia*) e do florescimento humano, interessando-se muito mais com isso que com a simples análise das necessidades e das condições da vida humana[155]. O autor se distancia de outras compreensões do mundo prático, sobretudo daquelas focadas

---

150 O menino Guirigó, na medida em que puder ser compreendido como uma vítima da adversidade do sertão, nada deve a Riobaldo ou a Zé Bebelo, despertando neles a simpatia que é própria de um humano sentir pela causa dos outros humanos. O que resulta, é certo, na promessa do segundo de que cuidará de toda criança, assim como no resgate efetivo, por parte do primeiro, da situação de pobreza extremada em que a criança se encontrava nas terras de Sucruiú. *Ibid.*, p. 397 e 448.

151 NUSSBAUM, 2007, p. 325 *et seq.*

152 ROSA, 2006, p. 339 *et seq*.

153 BARROS, [19--]a, *passim*.

154 NUSSBAUM, Martha C. *Women and human development*: the capabilities approach. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 11.

155 SEN, Amartya. Capability and well-being. *In:* NUSSBAUM, Martha C.; SEN, Amartya (ed.). *The quality of life*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 46 *et seq*. Para uma exploração mais abrangente dessa passagem dos estudos de Adam Smith e de Karl Marx na direção de Aristóteles, bem como sobre as influências que esse filósofo e economista indiano recebe de Rawls e de outras escolas, ver CLARK, David A. The cappability approach: its development critiques and recent advances. *Global Poverty Research Group/Economic & Social Research Council*, Manchester, p. 2-18, 2006. p. 2 *et seq*.

na utilidade, na riqueza e na liberdade negativa do agente[156], mostrando que se por um lado o desenvolvimento econômico é fundamental para o progresso humano, não é a coisa mais importante que se deve considerar[157].

O que Sen propõe é resultado da importância que dá à concepção aristotélica do bem como uma atividade da alma em vista da excelência que todo humano pode e deve realizar[158]. Por causa disso é que a noção de *capabilities approach* do autor indiano aparece imbricada com o conceito de *functionings*, isto é, de uma realização humana decorrente da operação de várias coisas que cada pessoa pode ser ou fazer ao longo de sua vida[159]. Nesse sentido, *capability* vem a ser a habilidade dessa pessoa para realizar uma dada função, o que por sua vez igualmente se associa com os conceitos de *freedom* e *values*, sucessivamente a possibilidade de escolher entre alternativas disponíveis em uma dada situação e a seleção de realizações que parecem mais adequadas para serem perseguidas pelo agente[160]. As preocupações do autor não se esgotam na procura de coisas úteis à vida do ser humano, não se restringem à análise de situações de pobreza existentes no mundo[161]: contemplam o bem-estar em geral[162], a construção de oportunidades para toda uma vida e a promoção de todos os humanos[163].

---

156 "Ela difere de outras abordagens que usam outros focos informativos, por exemplo, utilidade pessoal, com foco em prazeres, felicidade ou realização de desejos; opulência absoluta ou relativa, voltada para pacotes de *commodities*, renda real ou riqueza real; avaliações de liberdades negativas, cujo foco é o cumprimento processual de direitos libertários e regras de não interferência; comparações de meios de liberdade, interessadas na posse de 'bens primários', como na teoria rawlsiana de justiça; e comparações de reservas de recursos como base para igualdade justa, a exemplo do critério de 'igualdade de recursos', de Dworkin". SEN, 1993, p. 30. A tradução é livre e deste autor.

157 *Ibid.*, p. 31 *et seq.*; SEN, Amartya. *A idéia de justiça*. Tradução Ricardo Doninelli Mendes, Denise Bottmann. 1ª reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 287 *et seq*.

158 ARISTÓTELES, 1970, livro VII, sobretudo 1097b-1098a.

159 SEN, *op. cit.*, p. 31 *et seq*.

160 Para uma análise mais detalhada dos conceitos aqui tratados e de outros que surgirão como correlatos da teoria de Sen sobre as *capabilities*, ver CLARK, 2006, p. 4 *et seq*.

161 SEN, 2011, p. 288 *et seq*.

162 *Ibid.*, p. 267.

163 "O núcleo da abordagem das capacidades não é, portanto, apenas o que uma pessoa realmente acaba fazendo, mas também o que ela é de fato capaz de fazer, quer escolha essa oportunidade, quer não. Esse aspecto da abordagem das capacidades tem sido questionado por alguns críticos (como Richard Arneson e G. A. Cohen), que apresentaram argumentos aparentemente plausíveis a favor de prestar atenção na *realização* efetiva de funcionamentos (enfatizada também por Paul Streeten e Frances Stewart), e não na *capacidade* de escolher entre diferentes realizações [...] No entanto, a crítica da abordagem das capacidades baseada na realização merece séria consideração, uma vez que repercute em muitas pessoas, e é importante perguntar se seria mais adequado basear

A partir dessas primeiras abordagens é que Nussbaum desenvolverá sua própria concepção das *capabilities*, sobretudo conferindo uma maior especificação ao catálogo que Sen originalmente ofereceu, por meio de uma lista de capacidades centrais que se dizem, por um lado, exigíveis para uma vida humana decente e, por outro, orientadoras dos princípios políticos básicos a serem incorporados pelos direitos constitucionais, direitos humanos e legislações destinadas ao desenvolvimento humano[164]. As principais diferenças que a própria autora reconhece em relação à concepção original são[165]: avaliação de como as *capabilities*, por meio de um estrato principal delas, podem estabelecer um rol de princípios constitucionais exigíveis pelos cidadãos em relação aos seus governos, ao passo que Sen se ocupou mais em definir certo universo de capacidades em torno do qual a discussão sobre a qualidade de vida seria mais bem-sucedida; consideração de todas as capacidades como fundamentais para uma vida excelente, não privilegiando a liberdade como o autor indiano faz, apondo sua concordância à teoria rawlsiana da justiça; compreensão das capacidades como um verdadeiro princípio universal que sirva de parâmetro para avaliar se uma nação está considerando cada pessoa como um fim em si mesmo, diferente da ideia original que não assumia explicitamente uma posição contra o relativismo cultural.

A autora também considera que tem outras diferenças pouco profundas para com Sen, especialmente: deixando se influenciar mais por Aristóteles e por Marx; não considerando indispensável distinguir bem-estar de atividade e liberdade de realização como ele faz; abordando narrativamente essas capacidades, quando a teoria original não se ocupa disso; admitindo até certo ponto a compreensão do direito como um *side-constraints* em que as *capabilities* aparecem no lugar dos *rights*, de modo que as capacidades tidas como centrais nunca possam ser violentadas a pretexto de outros tipos de vantagem social[166]. No que se refere a esta última "divergência", isto é, quanto à relação entre direitos e capacidades, insiste em mostrar que, embora a linguagem do direito seja importante na realização do fim humano que o discurso prático visa, ela seria equívoca o bastante para desafiar-nos a ir para além dessa linguagem.

---

julgamentos sociais nas vantagens e desvantagens das pessoas em suas realizações efetivas e não em suas respectivas capacidades de realização". *Ibid.*, p. 269 *et seq.,* tradução nossa.

164 CLARK, 2006, p. *6 et seq.*

165 NUSSBAUM, 2000, p. 11 *et seq*.

166 *Ibid.*, p. 13 *et seq*.

O enfoque das capacidades manteria uma aproximação com o discurso dos direitos humanos[167]. De acordo com Nussbaum, sua versão das *capabilities*, enquanto foca em um núcleo de capacidades básicas de cada pessoa, busca corrigir a pouca atenção que a teoria original deu aos direitos políticos assim como às liberdades defendidas por Rawls em sua teoria da justiça[168]. As liberdades políticas são fundamentais não apenas para prevenir os desastres materiais em nossas vidas, tendo um valor em si e cumprindo um papel muito mais que instrumental. Mas seria importante apostar nas capacidades como um projeto largamente vantajoso em relação àquilo que o direito oferece. Como quem toma partido numa discussão que ela própria considera muitíssimo controvertida – *rights as prepolitical or artifacts of laws and institutions* –, a autora partirá de certa compreensão do direito que, longe de ser aquela que especifica o discurso jurídico enquanto tal, está mais para aquela que a modernidade engendrou, tudo para mostrar suas fragilidades e fazer uma aposta[169]: a de que, pelo menos em algumas áreas, o modo mais logrado de pensar o direito seria vê-lo como uma combinação de capacidades que movam o agente de um plano no qual os direitos são "assegurados" – o direito à liberdade religiosa, à participação política, à liberdade de opinião etc. – para outro em que esses direitos são de fato exercidos[170].

Sendo assim as coisas, qual a vantagem exercida pela linguagem das capacidades sobre a do direito? É que ela não incorre na discussão interminável sobre em que o direito se fundamenta, se é individual ou coletivo, se A tendo um direito sobre B está obrigado a promover B etc., tornando isso tudo mais claro, na medida em que, por um lado, evitaria compreender a razão prática como uma prerrogativa do Ocidente, tal como o discurso jurídico parece crer; mas, por outro, o idioma das capacidades compreende essa razão prática como um patrimônio da humanidade como

---

167 "Deste modo as capacidades, como as penso, assemelham bastante à discussão atual sobre os direitos humanos. Com efeito, referem tanto aos denominados direitos de primeira geração, sabidamente aqueles que garantem liberdades políticas e civis, como aos chamados direitos de segunda geração, a saber, os direitos econômicos e sociais. Desempenham, assim, um papel parecido, oferecendo uma base filosófica para os princípios constitucionais básicos". NUSSBAUM, 2000, p. 97, tradução nossa.

168 *Ibid.*, p. 96.

169 *Ibid.*, p. 97.

170 "Por outras palavras, garantir direitos aos cidadãos nestas áreas é colocá-los numa posição de capacidade combinada para funcionar nessa área". *Ibid.*, p. 98. Nossa tradução, feita de modo mais ou menos livre.

um todo: independentemente de qual seja a cultura, a reflexão sobre o que cada um pode ser e fazer, sobre atividade e habilidade humana etc., está sempre presente[171].

Nesse sentido, a linguagem jurídica teria, pelo que parece, um papel suplementar àquele que as *capabilities* têm[172]: o de justificar a urgência a certos tratamentos, não coincidindo, de fato, com aquilo que os Estados realmente implementam; o de evitar a vagueza daquela lista de capacidades básicas por meio de uma retórica mais direta, constituindo-se numa espécie de "direitos dos povos", decorrentes de nossa própria natureza humana; o de interferir no planejamento político para promover diferentes habilidades de ser e fazer, para além daquelas que no momento o agente moral já dispõe; o de preservar certo território comum entre aqueles que frequentam o debate sobre a racionalidade do direito.

O fundamento da justiça, oferecido por Nussbaum, desafia a transcender a limitadíssima narrativa que o contratualismo nos deu. As *capabilities* miram uma qualidade de vida para as pessoas, insistindo na construção de uma sociedade liberal e pluralista, afastando, de certo modo, as fundamentações puramente procedimentais e recusando, também, a fundamentação preconizada pelo utilitarismo econômico em geral[173]. A autora diz que as políticas atuais não se preocupam com a distribuição das riquezas produzidas pela sociedade, além do que tratam muita gente como um meio para consecução daqueles fins. Tal como Rawls, ela pontua os defeitos do utilitarismo: acusa essa escola de ignorar as liberdades políticas e religiosas, pontuando especialmente a sua insuficiência teórica. Além do mais, censura os utilitaristas por ignorarem a existência de pessoas com debilidades e vulnerabilidades, assim como por não ouvirem todas elas sobre o que podem ser e fazer. A proposta de Nussbaum, nesse sentido, não envereda pela discussão jurídica ou política que resvale numa utopia, priorizando uma abordagem consistente das *capabilities approach*[174]: aquela

---

171 "A linguagem das *capabilities* tem uma vantagem adicional sobre a linguagem do direito, visto que não se liga tanto a uma cultura específica, tal como se acredita que a linguagem jurídica esteja. Tal crença, entretanto, não é muito precisa como se pensa: embora o termo 'direitos' se vincule ao Iluminismo europeu, seus fundamentos são encontrado em muitas tradições […] Deste modo, no que importa mais, 'direitos' não são uma prerrogativa do Ocidente, uma vez que podem ser endossados sob diferentes perspectivas. Mas a linguagem das capacidades contorna essa controvertida discussão. Quando falamos, simplesmente, acerca do que uma pessoa é de fato capaz de ser e de fazer, nem nisto estamos privilegiando uma ideia ocidental, visto que a ideia de *atividade* e *capacidade* é difusa em todo canto; de fato, inexiste cultura onde as pessoas nunca reflitam sobre o que são capazes de fazer, se elas têm ou não oportunidades de *funcionarem*". NUSSBAUM, 2007, p. 96 *et seq.*, tradução nossa.

172 *Ibid.*, p. 100 *et seq.*

173 NUSSBAUM, 2007, p. 69 *et seq*.

174 *Id.*, 2001a, p. 199.

que, partindo sempre do princípio de que a vida não se vive sem nenhum risco ou surpresa, toma a dignidade humana como um bom paradigma para a sociedade liberal, a inspirar, desse modo, nosso planejamento e ações[175].

Nada além ou aquém do limite: o regresso à *dike* fundadora

Quem é que esquece
O campo, a cascata
O lago, a mata, a pesca de anzol
O gado pastando o capim do atalho
Molhado de orvalho, brilhando ao sol
E a gentileza daquele povo
Que a todos dispensam o mesmo calor
Eu gosto da vida também da cidade
E sei que existe a felicidade
Mas deve ser filha do interior[176].

A discussão entre liberalismo e comunitarismo quase sempre nos remete à mesma cegueira quanto ao horizonte da justiça, de modo que gostaríamos de enfrentar, ainda que brevemente, esse dualismo. Se considerarmos a concepção de vida boa que os autores de *Gente de minha terra*[177] têm, assim como os compromissos que o homem do sertão assume, ficamos a nos perguntar: os princípios da justiça, ora procurados por alguns filósofos exclusivamente no interior de uma comunidade e a partir de certos *mores* que institucionalizam certa experiência de vida, ora referidos por outros tão somente a uma suposta universalidade da natureza racional humana que independe das contingências históricas que acaso possam se dar, não estão sendo deslocados de onde originariamente tais princípios foram postados, isto é, daquele território de

---

175 "Parece-me que esta é uma boa forma de proceder numa sociedade liberal, isto é, aquela com a qual quero dizer uma baseada no reconhecimento da igual dignidade de cada indivíduo, e das vulnerabilidades inerentes a uma humanidade comum. Se não podemos atingir completamente tal sociedade, podemos pelo menos olhar para ela como um paradigma, e certificar-nos de que as nossas leis são as leis dessa sociedade e de nenhuma outra". NUSSBAUM, 2006, p. 18. Tradução feita de modo livre por este autor.

176 GENTE [...], 1980.

177 *Ibid*.

fronteira vigiado pela *dike* fundadora, a qual o habita e cuida para que a atividade humana circunscreva os limites que nos são apropriados dentro da ordem do cosmo?

Antes de vir a incorporar um sentido propriamente humano e humano-processual de "*dar* a cada um o que lhe é próprio", o controvertido termo "justiça" (δίκη, *dike*) foi empregado por poetas e filósofos, comumentemente referindo-se aos limites que alguma coisa ou alguém deve observar no desempenho de sua excelência, considerando a igualdade radical que existe entre os seres que integram aquela ordem natural (φύσις, *physis*) desde cedo percebida pelos jônicos[178]. A *dike* é quem nos protege da soberba (ύβρις, *hybris*), isto é, da ação que não respeita o limite referido, acarretando para o recalcitrante as penas de quem quer para si o que é de outrem e que consistirá, simplesmente, na reparação àquele que foi lesado. Ora, sabe-se que Homero define a lei (θέμις, *themis*) como um compêndio de grandeza cavaleiresca dos primitivos reis e nobres, dada por Zeus ao rei, o qual por sua vez reparte *dike* entre os que pedem e aqueles sobre quem ela recai. O pré-socrático Anaximandro, antes que aquela continuidade entre ordem cosmológica e humana fosse rompida, referia-se à *dike* como um sistema de compensação no qual as coisas pagam umas às outras pela violação daquela ordem, gerando novas coisas a partir da destruição das antigas[179]. Com o declínio da aristocracia, o alcance do termo se estende a toda a sociedade humana e passa a ter um caráter universal, pelo que se atribui a todos os cidadãos de igual modo, sob os auspícios do próprio Zeus (Ζεύς, *Zeus*). E depois que a sofística trouxe à tona aquele embate entre a lei existente na Natureza (φύσις, *physis*) e aquela estabelecida na Cidade (νόμος, *nomos*), passou cada vez mais a ser assumida como retidão ou qualidade do cidadão para agir conforme a lei.

Se é plausível que *Dike* é aquela deusa cuja morada se ergue num território de fronteiras, a quem se confia a solução de controvérsias passadas entre humanos e/ou deuses, por trás da sua personificação se esconde uma astúcia importante: a que vigia a tensão insuperável entre o que é nosso e o que não nos pertence, que guarda os limites do possível/impossível, convidando-nos a olhar não para o interior do nosso espaço e muito menos para fora dele, mas para a fronteira habitada

---

178 Para um estudo breve sobre as origens e controvérsias do termo *dike*, inclusive para outras referências de aprofundamento, ver JAEGER, 1989, p. 91-95; PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*: um léxico histórico. Tradução Beatriz Rodrigues Barbosa. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983. p. 53-55. Para um estudo mais amplificado sobre as imagens da *dike* na história, ver CURTIS, Denis; RESNIK, Judith. Images of justice. *The Yale Law Journal*, Yale, v. 96, p. 1727-1772, 1987.

179 ANAXIMANDRO. Frg. 1 Diels. *In:* PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Helade*: antologia da cultura grega. 7. ed. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990. frg. 1.

pela deusa e que impede que alguém queira ter mais ou que outro seja obrigado a ter menos que aquilo que é necessário para desempenhar sua excelência.

Tendo, portanto, discutido no bloco anterior a questão do fundamento, na discussão a seguir tentaremos analisar esse problema do limite em que a justiça se situa, colocando outro problema que o direito hoje também coloca: a possibilidade e os limites de uma universalização da justiça, em um mundo onde as diferenças estão irremediavelmente expostas. Há, ainda, a possibilidade de uma paz duradoura e a esperança no entendimento entre discursos às vezes tão contrapostos? O direito ainda guarda a morada da justiça ou precisamos admitir que estaremos mais seguros sob os auspícios dos poetas, como se deu no alvorecer da nossa cultura? O que a experiência do cuidado com a vizinhança, testemunhada pelos narradores do sertão, pode nos dizer sobre a amizade entre os povos e sobre a universalização da justiça? Isso é o que tentaremos refletir, iniciando por algumas muito brevíssimas notas sobre sugestões de como deveríamos nos conduzir nessa experiência de pluralidade e de diferença.

Os discursos da tolerância e as políticas da diferença de Michael Walzer e Charles Taylor

A questão da diferença e sua implicação no mundo prático são enfrentadas de maneiras bem diversas pelos autores, e uma delas é exatamente a que aposta na tolerância. Mas o que podemos entender por isso e de que modo ela poderia contribuir com o pensamento prático atual? Será que nos permite "entender-se" com quem fala outra língua ou experimenta outra forma de vida, diferente daquela que julgamos ser valorosa e universalizável? Importa logo salientar que o debate atual sobre o tema nos remete para a distinção de dois tipos de liberalismo[180]: por um lado, o "liberalismo processual" (Taylor[181]) ou "liberalismo 1" (Walzer[182]), a definir a sociedade liberal na medida em que a liberta de opções "substantivas" e adota um esforço procedimental de tratamento com igual respeito a todos os seus cidadãos; por outro, o "liberalismo não procedimental" (Taylor[183]) ou "liberalismo 2" (Walzer[184]), inspirado no exemplo

---

180 Para uma ligeira síntese dessa matéria, ver LINHARES, 2006a, p. 42 *et seq*.

181 TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. *In:* TAYLOR, Charles (org.). *Multiculturalismo*. Tradução Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 76 *et seq*.

182 WALZER, Michael. Comentário. *In:* TAYLOR, Charles (org.). *Multiculturalismo*. Tradução Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 118 *et seq*.

183 TAYLOR, *op. cit.*, p. 78 *et seq*.

184 WALZER, *op. cit.*, p. 118 *et seq*.

do Quebeque, a definir a sociedade liberal a partir de compromisso com aquelas opções "substantivas" de vida boa e envidando esforços pelo respeito à diferença.

O fundamento da tolerância em Walzer está na consagração dos direitos individuais[185], mas o autor não a considera de todo um bem, porque resultaria de um tratamento desigual entre pessoas, mas se preocupa com a intolerância, isso porque ela ainda seria uma prática comum no Estado-nação[186]. Proclama, assim, a necessidade de um projeto central para a atual política democrática, na esperança de criar mecanismos que coíbam as práticas de intolerância e promovam o multiculturalismo, individual e coletivo[187]. Nesse caso, qualquer modalidade de tolerância possível (resignação, indiferença, curiosidade e entusiasmo[188]) já seria um grande passo em favor do reconhecimento.

A concepção de multiculturalismo de Walzer define "estrangeiros" como "pessoas com quem nos deparamos, por assim dizer, pela primeira vez. Não sabemos quem são nem o que pensam, contudo nós os reconhecemos como seres humanos. Iguais a nós, mas não um de nós [...]"[189]. Nasce aqui sua noção de tolerância, sendo certo ainda que deveríamos, por um lado, distinguir uma simples atitude mental em relação à questão (*tolerance*) de um projeto para ela (*toleration*) e, por outro, nos preocupar mais com a convivência pacífica que com o respeito mútuo[190]. O autor destaca que não existe uma, mas muitas culturas diferentes da nossa e dignas de reconhecimento, este a ser talvez uma das poucas coisas com as quais se pode contar numa sociedade multicultural: desconfia da possibilidade de uma civilização mundial, tal como responde a uma questão proposta por Nussbaum a propósito da educação para o cosmopolitismo. Não poderíamos, assim, conhecer bem outras formas de vida, embora Walzer creia que a solidariedade interna,

---

185 WALZER, Michael. The politics of diference: statehood and toleration in a multicultural world. *Ratio Juris*: An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law, Oxford, v. 10, n. 2, p. 165-176, June 1997. p. 165.

186 *Ibid.*, p. 173.

187 "Poderíamos pensar na tolerância colectiva como o projeto central da política democrática moderna: proporcionar a todas as vítimas da intolerância, a todos os grupos não reconhecidos, invisíveis, oprimidos e vulneráveis, uma voz, um lugar e uma política própria". *Ibid.*, p. 174. Tradução livre e feita por este autor.

188 *Ibid.*, p. 166.

189 WALZER, Michael. *Esferas da justiça*: uma defesa do pluralismo e da igualdade. Tradução Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 41.

190 *Id. A User's Guide to Democracy*. Disponível em: http://kotel.dk/kafka/varia/walzer/walzer%20users%20guide%20to%20democracy.pdf. Acesso em: 20 fev. 2015.

quando bem realizada, possa se abrir na direção de outros círculos de compromissos[191]. Ele adverte, inclusive, para os riscos de uma pretensa universalização[192], algo que em outro lugar considera uma hipótese sem qualquer significação política: somente faria sentido "onde ninguém fosse membro ou onde todos 'pertencessem' a um único Estado global"[193].

O nacionalismo de Walzer não autoriza a violência contra o estrangeiro; diferentemente, mostra-se preocupado com a dificuldade da situação, como no caso dos apátridas e dos migrantes[194]. O que faz ver é que há uma tendência humana de permanecer em sua própria terra[195] e, também, que derrubar os muros dos Estados não é criar um mundo sem muros, mas ao contrário, criar mil fortalezas pequenas[196]. Um país aberto seria inviável do ponto de vista prático, de modo que o território é um bem essencial a ser guardado pela teoria da justiça[197], podendo, inclusive, restringir as políticas de migração toda vez que esta ameace a sobrevivência dos nacionais ou quando as riquezas puderem ser exportadas para os países necessitados[198].

O trato para com o estrangeiro em Walzer passa, portanto, pelo reconhecimento, ao nível da fidelidade a um projeto nacional. Com efeito, a filosofia, a religião e a tradição política ocidentais teriam proclamado uma vida boa de feições monoteístas, não sendo evidente que contar a história de uma experiência que vale a pena ser vivida equivalha a dizer que se trata da única possibilidade de o agente ser feliz[199]; se é verdade que todo particularismo em si é perigoso, porque pode levar a injustiças e privilégios, por outro, deveríamos aprender a conviver com a lealdade inevitável que desenvolvemos pelo nosso grupo e local. Sua posição,

---

191 WALZER, Michael. Spheres of affection. *In:* NUSSBAUM, Martha C. *For love of country*: in a new democracy forum on the limits of patriotism. Boston: Beacon Press, 2002. p. 125 *et seq*.

192 *Ibid.*, p. 126.

193 *Id.*, 2003, p. 42 *et seq*.

194 *Ibid.*, p. 48 *et seq*., 55 *et seq.*, 63 *et seq*., e 73 *et seq*.

195 *Ibid.*, p. 48.

196 *Ibid.*, p. 50.

197 *Ibid.*, p. 56 *et seq*. Ver que filiação e clausura são para o autor elementos indispensáveis a qualquer teoria da justiça, o que claramente se encontra na p. 83 da obra já citada.

198 *Ibid.*, p. 62. O que parece fundamental para Walzer é o respeito ao princípio do auxílio mútuo, o qual, desde que obedecido, autoriza as políticas de contenção das fronteiras, contra o ingresso de estrangeiros. Para isso, ver a obra já citada, p. 67 *et seq*.

199 *Id.*, 2015.

entretanto, não corresponde exatamente à de Taylor, o qual não é tão radical a ponto de negar a universalidade.

De fato, comentando um artigo de Nussbaum sobre o cosmopolitismo, Taylor não vê nele uma alternativa ao projeto político do nacionalismo, já que este seria indispensável ao fortalecimento da democracia[200]. O autor parece acreditar que uma comunidade universal não conseguiria alcançar um alto grau de lealdade ou de adesão espontânea do cidadão, optando por um nacionalismo aberto a outros compromissos: o momento presente exigiria políticas fortes de reconhecimento[201], evitando desperdícios humanos que um universalismo traria. Sua proposta é formulada a partir da dignidade e da autenticidade da pessoa[202].

A questão suscitada por Taylor tem uma componente significativa com fortes implicações na esfera pública atual, obrigando a repensarmos a igualdade na perspectiva da diferença[203]. O autor adere assim às políticas de discriminação positiva, no sentido de criar condições adequadas para que as diferenças subsistam, garantindo o desenvolvimento natural de diferentes potencialidades[204]. A partir da análise da situação do Quebeque, no Canadá, diz que é possível construir uma concepção de vida boa sem depreciar as pessoas que não partilham dessa compreensão[205]. O autor procura, assim, conciliar liberalismo e comunitarismo[206].

De qualquer modo, sua abertura a um universo mais amplo de contatos leva-o a combater o subjetivismo dos autores, supostamente influenciados por Foucault e por Derrida, contrários àquela fusão de horizontes importante que Gadamer nos teria ensinado[207]: na medida em que não nivela os valores cultu-

---

200 TAYLOR, Charles. Why democracy needs patriotism. *In:* NUSSBAUM, Martha C. *For love of country*: in a new democracy forum on the limits of patriotism. Boston: Beacon Press, 2002. p. 119-121. p. 119 *et seq*.

201 TAYLOR, 1998, p. 55 *et seq*.

202 *Ibid.*, p. 47 *et seq*., e 52 *et seq*. Para o desenvolvimento dessa questão, ver TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade.* Tradução Luis Lóia. Lisboa: Edições 70, 2009. p. 39 *et seq*.

203 TAYLOR, 1998, p. 58 *et seq*.

204 *Ibid.*, p. 60 *et seq*.

205 *Ibid.*, p. 79.

206 "Uma sociedade com objectivos colectivos fortes pode ser liberal, segundo esta perspectiva, desde que seja capaz de respeitar a diversidade, em especial, quando considera aqueles que não compartilham dos objectivos comuns, e desde que possa proporcionar garantias adequadas para os direitos fundamentais". *Ibid.*, p. 80.

207 *Ibid.*, p. 90 *et seq*.

rais (algo que ele se recusa a aceitar[208]), permite encontrar um meio termo da harmonia entre tradições distintas, inclusive numa dimensão planetária. E ele vê esse multiculturalismo, tão importante para evitar a depreciação das minorias[209], fundado não em pressupostos religiosos e/ou morais, mas ao que parece numa ideia de tolerância e reconhecimento:

> [...] a um nível simplesmente humano, poder-se-ia afirmar que é sensato supor que as culturas que conceberam um horizonte de significados para muitos seres humanos, com os mais diversos caracteres e temperamentos, durante um longo período de tempo – por outras palavras, que articularam o sentido de bem, de sagrado, de excelente –, possuem, é quase certo, algo que merece a nossa admiração e respeito, mesmo que possuam, simultaneamente, um lado que condenamos e rejeitamos[210].

Mas será a tolerância, e a sua consequente ideia de reconhecimento, o único caminho a seguir? Haveremos de nos conformar com essa proposta ou poderíamos ousar um pouco mais, ampliando nossos horizontes, seja no sentido de incluir nele mais pessoas, seja no de ir além das fronteiras que a geografia política – as fronteiras que, se não foram originariamente criadas pelo nacionalismo moderno, foram de fato com ele reinventadas – estabeleceu? Será que a simples tolerância/reconhecimento do estrangeiro satisfaz as exigências do multiculturalismo?

A solução do consenso nos pensamentos de John Rawls e de Jürgen Habermas

É certo que a questão da tolerância está na base do liberalismo político que Rawls persegue[211], mas o que ele nos oferece em termos de pensamento prático

---

208 TAYLOR, 1998, p. 89.

209 *Ibid.*, p. 86.

210 *Ibid.*, p. 93.

211 "De facto, o êxito do constitucionalismo liberal emergiu como uma descoberta de uma nova possibilidade social: a possibilidade de uma sociedade pluralista razoavelmente harmoniosa e estável. Antes da ocorrência da prática da tolerância, pacífica e bem-sucedida, característica das sociedades com instituições liberais, não havia maneira de conhecer tal possibilidade. É mais natural acreditar, como parece confirmar a longa prática secular de intolerância, que a unidade social e a concórdia requerem o acordo numa doutrina abrangente religiosa, filosófica ou moral. A intolerância era aceite como condição para a ordem social e a estabilidade. O enfraquecimento dessa crença ajudou a abrir o caminho para as instituições liberais. Talvez que a doutrina da livre fé se tenha desenvolvido por ser difícil, se não impossível, acreditar na condenação eterna daqueles

tem contornos muito próprios. A proposta do autor é fruto de algumas correções que realizou em sua ideia original, *A Theory of Justice*, por meio de seu *Political Liberalism*, especialmente as seguintes, talvez motivadas pela constatação de um pluralismo inevitável e por uma compreensão positiva deste[212]: a passagem de uma proposta filosófica para outra de caráter político, no dizer de Castanheira Neves, "a cedência do categórico (do universal filosófico) ao hipotético (à apenas teórica reconstrução racional de uma realidade histórica) ou a conversão de uma filosofia a uma política – a uma política pensável e possível entre outras políticas pensáveis e possíveis"[213]; a diferenciação, imposta ao autor pela condição atual de um pluralismo inevitável, de "uma 'geral doutrina moral da justiça' ('a moral doctrine of justice general') de uma 'concepção estritamente política da justiça', ou de marcar o contraste entre uma 'doutrina filosoficamente compreensiva' e uma 'concepção limitada ao domínio da política'"[214].

Desde seu *The Laws of Peoples*, o autor procura responder, em termos planetários, a pergunta que já o desafiara anteriormente, quando formulou um "consenso de sobreposição" para fazer frente ao pluralismo do momento: como construir uma sociedade justa e duradoura entre cidadãos livres, iguais e profundamente divididos por doutrinas religiosas, morais e filosóficas, razoáveis e, ao mesmo tempo, incompatíveis entre si? É bem verdade que Rawls não nega que seu projeto tenha um caráter utópico-realístico, apostando numa democracia constitucionalmente justa entre os povos, e que, como tal, parte sempre daquela ideia já exposta em seu *Political Liberalism*: a de pensar as exigências de um pluralismo razoável[215]. Afinal, o que parece fundamental para ele é saber qual a estrutura e o conteúdo de um tal consenso, capaz de obter a adesão de um maior número de participantes[216].

A proposta parece permitir a conciliação entre universalismo e nacionalismo, tendo em vista que o pluralismo não seria motivo para a violência, mas para o

---

com quem mantemos, com confiança e segurança, uma longa e frutuosa colaboração na conservação de uma sociedade justa". RAWLS, 1997, p. 22.

212 "Por esta razão, o pluralismo político entende o facto do pluralismo razoável como um pluralismo de doutrinas abrangentes, que inclui as doutrinas religiosas e não religiosas. Este pluralismo não é visto como um desastre, mas antes como o resultado natural das actividades da razão humana no contexto de instituições livres e duradouras". *Ibid.*, p. 22.

213 NEVES, 2003a, p. 70. Igualmente sobre isso, ver o próprio RAWLS, *op. cit.*, p. 14.

214 *Ibid.*, p. 82. A propósito, ver o próprio RAWLS, *op. cit.*, p. 17 *et seq*.

215 RAWLS, John. *O direito dos povos*. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 15.

216 *Id.,* 1997, p. 17.

esforço de composição (política) dessas diferenças. A solução para o problema do contato entre culturas distintas se relaciona com o que propõe para uma democracia interna, qual seja, um liberalismo político[217]. Num universo de tamanhas diferenças, deveríamos nos dar por satisfeitos em encontrar uma doutrina razoável, isto é, que não aspira a uma "verdade universal" ou uma doutrina abrangente que pudesse ser assumida por todas as nações. Estaríamos contentes com uma doutrina que correspondesse às exigências de uma sociedade democrática e plural, algo que somente um liberalismo político poderia implementar[218]. Recusa, assim, aos exemplos de Kant e de Hume, os quais segundo diz, queriam fundar a ordem moral na natureza humana: acreditavam que nela estão os comandos que levam toda pessoa a agir como é próprio de um humano, sem necessidade de sanções externas[219].

O autor não quer que seu liberalismo seja uma doutrina abrangente, contentando-se com a busca de "pessoas razoáveis" para formarem uma comunidade política[220]. São elas definidas por Rawls como as que "estão prontas a propor certos princípios e padrões como justos termos da cooperação e a agir diligentemente de acordo com eles, dada a garantia de que as outras por certo o farão igualmente"[221]. E, consequentemente, as não razoáveis são as que, mesmo aceitando participar de acordos de cooperação, não propagam nem estão dispostas a aceitar os seus termos, exceto dissimuladamente, quando as circunstâncias lhe obrigarem a fazê-lo. Assim, "estarão certamente prontas a violar esses termos em função das suas conveniências, sempre que as circunstâncias o permitam"[222].

A ideia de um consenso de sobreposição entre doutrinas razoáveis é desenvolvida por Rawls ao propor a refundação do contrato social, considerando que as bases filosóficas modernas estariam arruinadas atualmente, em face da constatação de que vivemos numa sociedade plural e marcada por diferentes doutrinas da vida boa. E, quando ele apela para a necessidade de tal consenso, diz que isso não implica compromisso entre doutrinas signatárias, mas simplesmente "um ajuste às condições gerais de qualquer mundo

---

217 RAWLS, 2004, p. 25.

218 *Id.*, 1997, p. 39 *et seq*.

219 *Ibid.*, p. 24 *et seq*.

220 *Ibid.*, p. 159 *et seq.*

221 *Ibid.*, p. 71. Observar que, na nota de n. 1 da lição II, Rawls desenvolve a ideia de uma pessoa razoável, depois de tributar a Kant a origem dessa distinção.

222 *Ibid.*, p. 72.

social normal e humano"[223]. Assim, numa situação hipotética de consenso, a doutrina política exigida representa a continuação daquela doutrina abrangente que cada um dos signatários professa, ou ainda simplesmente dela pode se aproximar[224]. O importante é que apenas a concepção política conferiria exigências de aceitação geral, constituindo ela própria uma doutrina distinta, com justificativas só a ela aplicáveis.

O que foi proposto para uma razão pública interna também se faz para um projeto político global: uma concepção razoável não requereria uma unidade religiosa, filosófica ou política[225]. No sentido do republicanismo que Kant acredita ser capaz de promover uma paz entre os povos[226], crê que qualquer esforço pela concórdia não deve nunca esquecer da liberdade de cada povo para se autodeterminar, para conduzir suas vidas, importando no respeito mútuo de cada um deles[227]. Uma autodeterminação que pode ser limitada pela obrigação de não exigir o sacrifício de outros povos, de não resistir à condenação pela sociedade mundial devido à violação interna dos direitos humanos e das minorias; tudo o que pode ser limitado pela obrigação de cooperar na mútua assistência em tempos de crise etc.[228] No mais, cada povo teria o direito de guardar as suas fronteiras como meio de preservar a qualidade de seus bens[229]. O que importaria, como já visto em Kant, seria criar condições reais para que a violação de um direito, em um lugar específico da terra, possa ser reclamada em todos os demais.

Como visto, a pluralidade de concepções da vida boa não é uma barreira intransponível para Rawls, enfrentando tal situação com a mesma ideia do consenso de sobreposição e a metáfora do véu da ignorância[230]. Ali se pressupõe, também, que as partes "são representantes racionais de cidadãos livres e iguais,

---

223 RAWLS, 1997, p. 173.

224 *Ibid.*, p. 17.

225 RAWLS, 2004, p. 21 *et seq*. O desenvolvimento da ideia de razão pública na esfera internacional pode ser visto na mesma obra, p. 70 *et seq*.

226 KANT, Immanuel. A paz perpétua: um projecto filosófico. Tradução Artur Morão. *In:* KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 119-171. p. 127 *et seq.*

227 Sobre as exigências de Rawls para uma soberania na sociedade dos povos, ver RAWLS, 2004, p. 33 *et seq*. e 46 *et seq*. A propósito do desenvolvimento dessa ideia pelo próprio Kant, resultando no modelo externo de uma federação de estados em vista da paz (*foedus pacificum*), veja KANT, *op. cit.*, p. 132 *et seq*., 147 *et seq*. e ainda 169 *et seq.*

228 RAWLS, *op. cit.*, p. 48 *et seq*.

229 *Ibid.*, p. 49 *et seq*.

230 *Ibid.*, p. 39 *et seq*.

razoáveis e racionais"[231], algo que as capacita para especificarem um adequado termo de cooperação. Acredita, assim, que nessa "posição original", cada uma das partes é capaz de representar imparcialmente os seus pares, fazendo "o melhor que podem pelos cidadãos cujos interesses básicos representam"[232], tudo "porque o véu da ignorância as impede de invocar razões inadequadas"[233]. Importando, no entanto, observar que, no direito dos povos, os argumentos da posição original são um pouco diferentes daqueles feitos para uma democracia constitucional[234].

A proposta de Rawls exige certa habilidade de administração do consenso, visto que seu sucesso depende de os pactuantes ignorarem os interesses materiais que de fato seus representados possuem: não podem conhecer o tamanho do território, a população, a força, o nível de desenvolvimento econômico, os recursos naturais e qualquer outra informação desse gênero[235]. Nesse caso, nenhuma cultura pode desafiar outra em nome da vida boa na qual acredita e, então, se haverá de perguntar sobre o alcance material de tal consenso, em outras palavras, se pode pretender ser um puro procedimentalismo. O autor sabe que um projeto assim não pode ser processual apenas, devendo preencher algumas exigências específicas para obter a estabilidade[236]. A coexistência entre culturas diferentes, no plano político, requereria entre outras as seguintes exigências: certa igualdade imparcial de oportunidades, especialmente na educação; distribuição decente de riqueza e de renda, para que todos os cidadãos tirem vantagem inteligente e eficaz de suas liberdades básicas; garantia de emprego, em última instância a ser suportada pelo governo; assistência médica básica a ser assegurada para todos os cidadãos; financiamento público das eleições e transparência de informações políticas.

A doutrina de Rawls contém ainda um expresso apelo à tolerância para com outros povos que, não sendo liberais, sejam minimamente razoáveis. Ele pensa que o liberalismo é a melhor doutrina política que conhecemos, mas não admite que os povos não liberais sejam forçados a se converterem a tal regime[237]. Acredita que a lealdade à nossa cultura particular é importante, conferindo-nos um senso de honra e de

---

231 RAWLS, 2004, p. 39.

232 *Ibid.*, p. 40.

233 *Ibid.*, p. 40.

234 *Ibid.*, p. 51 *et seq*.

235 *Ibid.*, p. 40.

236 *Ibid.*, p. 64 *et seq*.

237 *Ibid.*, p. 78 *et seq*.

orgulho pelas nossas histórias e conquistas. Chama isso de "patriotismo adequado", não contradizendo o projeto de uma sociedade mundial no todo de seu projeto, visto que os povos liberais podem se esforçar para oferecer boas razões e encorajar os não liberais a se "converterem", sem frustrar a vitalidade desses outros povos[238]. Aliás, entende que os argumentos do liberalismo por si só são suficientes para que uma sedução continuada dos não liberais os leve, um dia, a aderirem ao regime liberal.

Essa é uma crença de Rawls de que o seu "direito dos povos" é extensivo a povos não liberais, aos povos decentes, como ele diz[239]. E para explicar essa categoria, ele recorre a um Estado imaginário: trata-se do Casanistão, um governo representativo de certo povo islâmico onde política e religião não se separam. Ali, o Islão seria uma religião favorecida: apenas os muçulmanos poderiam ocupar os cargos mais altos no governo. Mesmo assim, toleram-se internamente as outras religiões, ao passo que externamente não cobiça nenhum território ou império. Nesse caso, seria em princípio censurável por impedir que qualquer cidadão tenha acesso a todos os cargos do governo, mas isso por si só não tornaria o Casanistão um Estado irrazoável.

No contexto dessas distinções, faz-se necessário para Rawls desenvolver uma teoria da guerra justa[240], para a qual ele dedica toda a parte III de *The Laws of Peoples*. O direito à guerra ali se limita à autodefesa, assegurada aos povos liberais e aos povos decentes, nunca entre si e sempre em nome de uma paz justa e duradoura, com a obrigação de respeitar os direitos humanos. Essa guerra somente se dirige, portanto, contra os povos "fora da lei", outra nomenclatura que usa para as relações internacionais. Mas além dos povos liberais, dos razoáveis e dos fora da lei, ainda existem os que habitam as sociedades oneradas[241]. São aqueles que ainda que quisessem se tornar liberais, não dispõem de recursos suficientes para tal, para serem bem ordenados, devendo nesse caso serem assistidos. Porém a assistência da qual nos fala não se dá necessariamente por meio de justiça distributiva, a fim de que, no futuro, venham a se converter ao liberalismo[242]; nunca se pode afetar a autodeterminação dos assistidos. Eis aqui uma solução procedimentalista[243], já empregada pelo autor em sua

---

238 RAWLS, 2004, p. 81.

239 *Ibid.*, p. 82 *et seq*.

240 Ver sobretudo *Ibid.*, p. 123 *et seq*.

241 *Ibid.*, p. 138 *et seq*.

242 *Ibid.*, p. 146.

243 "Alusões com que nos bastaremos, já que para nós tem sobretudo interesse uma outra nota, a que nos põe perante dois pontos decisivos: é o primeiro a índole 'processual', puramente

teoria da justiça no nível interno, agora propagada no nível externo: a desigualdade deve, sim, ser combatida, mas a justiça como equidade não requer uma igualdade econômica, procurando, apenas, aliviar o sofrimento dos pobres, evitar os estigmas das pessoas e assegurar a igualdade de oportunidade[244]. Nesse caso, o direito dos povos contenta-se apenas que as sociedades planifiquem as capacidades humanas de suas próprias populações, tudo para que suas instituições possam de fato ser justas[245].

Igualmente no sentido de uma razão prática tipicamente procedimental é o que outro projeto neokantiano, o de Habermas, desafia-nos a pensar. Isso ao modo de "uma exigência de tolerância discursivo-procedimental"[246], por ele assumida como medida indispensável para fazer frente à realidade que separa o Oriente do Ocidente. Qual realidade? Aquela que, expondo as feridas da divisão interna do Ocidente, compromete a efetivação do projeto da modernidade, em todas as suas dimensões e espaços. O autor se louva na oposição de Kant a todo tipo de guerra[247] e mostra-nos que, embora operacionalmente criticável, as Nações Unidas têm trabalhado efetivamente na implementação dos direitos humanos. Com que fundamento? Não mais no utópico direito natural racionalista, mas numa universalidade do direito, enraizada na história e justificada na necessidade atual de estender esse direito a qualquer ser humano[248]. A defesa, aliás, que o autor faz de Kant contra o pessimismo e os ataques de Schmitt é no sentido de que[249]: a política de direitos humanos não tem nenhum caráter moral; o universalismo não é uma retórica do Ocidente; o poder político não é um agregado de forças que se impõem pela conquista e pela dominação. A defesa ainda refuta os

procedimental, que se atribui a esta concepção da justiça – ou seja, uma concepção sem pressuposição fundamentalmente material ou com exclusão de quaisquer concepções intencionalmente determinantes, concepções que RAWLS designa de 'doutrinas exaustivas de ordem religiosa, filosófica ou moral' e para que fosse assim possível uma solução de equidade e de imparcialidade, sobretudo perante o pluralismo político-cultural". NEVES, 2003a, p. 76.

244 RAWLS, 2004, p. 149 *et seq*.

245 *Ibid.*, p. 156 *et seq*.

246 LINHARES, José Manuel Aroso. *Jus cosmopoliticum* e civilização do direito: as "alternativas" da tolerância procedimental e da hospitalidade ética. *Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, v. 82, p. 135-180, 2006b. p. 150. O estudo da proposta habermasiana, no contexto do direito como projeto civilizacional e autônomo, é feito pelo autor a partir da p. 153.

247 HABERMAS, Jürgen. La idea kantiana de la paz perpetua: desde la distancia histórica de 200 años. *In:* HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro*: estudios de teoria política. Tradução Juan Carlos Velasco Arroyo, Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1999. p. 147-188. p. 148.

248 *Ibid.*, p. 171 *et seq*.

249 *Ibid.*, p. 179 *et seq*.

equívocos de que nas relações internacionais inexiste qualquer senso de justiça, mas sim uma luta dos Estados em defesa dos seus interesses[250].

O filósofo alemão percebe uma divisão atual do Ocidente, entre pragmáticos e não pragmáticos, entre a geração de Mill e a de Kant, entre o cosmopolitismo e o nacionalismo, entre a política da Organização das Nações Unidas (ONU) e a do governo Bush[251]. Devemos nos preocupar, diz ele, com a tentativa de justificação *a posteriori* de uma guerra, tal como o governo americano tentou fazer depois da famigerada guerra do Iraque, ignorando a decisão da ONU e impondo àquele país a sua própria visão de mundo. O ex-presidente Bush teria dado a si uma lei, impondo-a aos outros, em nome de uma ordem mundial fundamentada no interesse dos mercados[252]. De fato, não seria justificável, hoje, qualquer discurso hegemônico de proteção aos direitos humanos, sendo justificáveis apenas por meio de uma autêntica rede mundial de compromissos.

A preocupação com a efetividade das políticas de proteção humana constitui uma linha de raciocínio perseguida por Habermas na sua entrevista a Giovanna Borradori a propósito do "ataque terrorista" de 11 de setembro. Ali, fala da ação terrorista como decorrente da preocupação com o desenraizamento da cultura islâmica, estimulada de antemão pela própria cultura americana[253], um risco para a humanidade como um todo e uma responsabilidade de todos para com todos[254]. Mas diz que o ataque às Torres Gêmeas nos adverte é para a necessidade de avançarmos da lei clássica internacional para uma ordem cosmopolita. Denuncia, no entanto, o fato de os Estados Unidos insistirem no unilateralismo, assim como o despreparo institucional da Europa e do mundo para uma alternativa segura[255]. A força simbólica da nova investida criminosa imprime ao episódio uma dor muito mais intensa, espalhando o pânico e diminuindo as chances de hospitalidade entre

---

[250] HABERMAS, Jürgen. *O ocidente divi*dido. Tradução Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. 198 *et seq*.

[251] *Ibid.*, p. 32 *et seq*.

[252] *Ibid.*, p. 36 *et seq*. Sobre as intervenções injustificadas dos Estados Unidos, ver ainda a parte III da mesma obra, p. 87 *et seq*., em que o autor denuncia a Guerra do Golfo como uma violação evidente do direito internacional e propõe uma reforma substancial na Organização das Nações Unidas como um todo, a criação de um parlamento mundial e a aceitação da pessoa humana como sujeito de direito internacional.

[253] BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror*: diálogos com Habermas e Derrida. Tradução Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 44 *et seq*.

[254] HABERMAS, *op. cit.*, p. 113.

[255] BORRADORI, *op. cit.*, p. 39 *et seq*.

os povos – ele mesmo se sentiu mais estrangeiro ao entrar nos Estados Unidos dias após o 11 de setembro, comparando o tratamento recebido nessa ocasião com o recebido em sua rotina de viagens ao país![256] – e cria um inimigo invisível, de difícil identificação. A natureza incerta do terrorismo – na ocorrência e na reação – conduziria ao descrédito do Estado por parte da população, ao passo que alimenta a própria rede terrorista. Parece estar aí o cerne da questão: se por um lado os "terroristas" não têm uma meta definida para suas ações, por outro se alimentam da vulnerabilidade da sociedade ocidental, exposta em um modo de vida altamente complexo e suscetível à interrupção de suas atividades habituais[257].

Será que a análise de Habermas sobre o terrorismo, especialmente quanto à nossa impotência diante dele, não contradiz a sua teoria da ação comunicativa? Ele crê que sua pragmática discursiva está preservada, mostrando cada vez mais a necessidade de aprimorarmos sua busca e reduzirmos as distorções de comunicação[258]. Além do que, ela retiraria o véu que encobre os verdadeiros interesses materiais do Ocidente, mascarados por aquele lugar comum dos oradores do chamado "choque das civilizações". Não estaria aqui apontando a necessidade de um autoexame político de todas as nações? É o que parece, de modo que retomará a sua crítica a certa visão do poder: aquela que vê nele uma simples afirmação de um grupo sobre o outro. Denuncia assim a fragilidade, enaltece os esforços da ONU na construção de uma ordem cosmopolita e reafirma a urgência de seu reaparelhamento para se sobrepor à ditadura dos mercados.

Ressaltamos que Habermas se define como um filósofo que quer levar adiante o projeto da modernidade, vendo no projeto iluminista um contributo importante para a construção da paz mundial. Em um artigo assinado juntamente com Derrida, publicado em 2003 e intitulado "A voz da europa na multivocidade de suas nações", invoca a experiência da separação entre Igreja e Estado, da convivência com as diferenças, do aprimoramento dos partidos políticos e da comunidade regional etc., tudo como legados importantes da modernidade[259]. Tudo isso poderia orientar hoje o resgate daquela ordem internacional que a hegemonia americana colocou em causa.

---

256 BORRADORI, 2004, p. 37.

257 *Ibid.*, p. 46. Acerca da impossibilidade de enfrentar os desafios atuais da mundialidade a partir de um epicentro, bem como sobre a pretensão de uma ordem internacional à altura daqueles desafios, ver também HABERMAS, 2006, p. 39 *et seq*.

258 BORRADORI, *op. cit.*, p. 47 *et seq*.

259 HABERMAS, *op. cit*., p. 43 *et seq*.

Há aqui uma inclinação ao cosmopolitismo? Ele nega, em sua defesa de uma ordem internacional, os equívocos daquela crença de que uma comunidade política somente surge quando seus integrantes partilham de uma língua, de uma história e de uma cultura comuns. É que o discurso nacionalista não apenas seria uma invenção da modernidade, mas também se sustentaria graças à sua reprodução acadêmica[260]. Mas isso teria sido abalado pelas grandes guerras, de modo que as demandas públicas, hoje, deveriam se orientar por princípios de justiça e não por destino da nação[261]. Passaríamos de uma consciência nacional para uma solidariedade entre cidadãos, inclusive entre estranhos, apontando para uma separação futura entre constituição e Estado[262]. Essa realidade mostrar-nos-ia que a solidariedade nacional não é empecilho para estendê-la além-fronteiras. Nesse caso, um Estado mundial hoje seria possível, considerando sua viabilidade como estrutura mínima que proteja os direitos humanos, proíba a força e garanta a paz, não apenas de modo negativo, mas como um verdadeiro *ethos* político que haveria de se constituir sem o menosprezo dos outros continentes.

Quando Linhares diferencia os projetos de Habermas e Derrida para um direito cosmopolita, mostra o que é decisivo da pragmática habermasiana: a questão internacional se resolver no procedimento discursivo, não na boa vontade e nas intenções individuais[263]. E isso se tornaria evidente quando os próprios autores, não obstante as convergências quanto ao terrorismo, discutem a questão da tolerância. Já em *O Ocidente dividido*, o autor alemão se afasta de um liberalismo hegemônico: qualquer proposição de uma das partes sobre o que é racionalmente aceitável somente poderá ser testada se, presumivelmente racional, for submetida a um procedimento discursivo, no qual estejam presentes a opinião e a vontade[264]. Um governo que decide sozinho nunca sabe se distinguiu o próprio interesse nacional dos interesses que poderiam ser compartilhados com outras nações. Nesse caso, a tolerância é um fator decisivo para o sucesso do empreendimento discursivo. Mas embora aceite as críticas de Derrida no sentido de que a tolerância se afirma historicamente como uma espécie de paternalismo, assumindo desde já um caráter autoritário e de intolerância, diz que a sua

---

260 HABERMAS, 2006, p. 79 *et seq*.

261 "Não estamos mais dispostos a morrer nem por Nizza, Berlim ou Paris". HABERMAS, 2006, p. 80.

262 *Ibid*., p. 83 *et seq*.

263 LINHARES, 2006b, p. 147 *et seq*.

264 HABERMAS, *op. cit*., p. 194.

simples desconstrução pode já conter o gérmen de uma armadilha, especialmente, porque a experiência democrática anula essa possibilidade[265].

Essa não é, certamente, a opinião de Derrida, partindo de outro ponto sua "promessa de hospitalidade"[266] no trato com o estrangeiro. Em verdade, dissera Kant no terceiro artigo de seu esboço sobre uma paz perpétua que o direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal[267]. Por hospitalidade, disse que seria "o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro"[268]. Nesse caso, ficava entendido que não se tratava de direito de "hóspede" e sim de "visita", em razão do direito de propriedade comum da superfície da terra: a forma esférica da terra não permite que qualquer humano se estenda até seu infinito, devendo suportar-se mutuamente, considerando que originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar em um determinado lugar. Nada vai além daqui, desse nosso direito comum de intentar uma passagem em meio aos demais habitantes. Isso é o que Derrida, pelo visto, parece querer aprofundar.

A ética da singularidade e a hospitalidade incondicional de Jacques Derrida

O que parece simples assim é motivo de uma grande polêmica entre Habermas e Derrida quanto às condições de hospitalidade. Para o primeiro, as bases de um cosmopolitismo estão assentadas numa pragmática discursiva que persegue o melhor argumento a ser assumido pela sociedade de comunicação. Nesse sentido, a tolerância é uma expectativa que alimenta o cotidiano dos debatedores. Isso não é suficiente para Derrida, já que a dita tolerância seria uma espécie de dádiva que deve ser substituída pela hospitalidade. O autor quer, com a sua reflexão, apontar o caminho para um cosmopolitismo sincero. Nela, a questão do estrangeiro é levada à profundeza de

---

265 BORRADORI, 2004, p. 53.

266 LINHARES, 2006b, p. 150. O autor prossegue na apreciação da proposta de Derrida num universo específico do direito a partir da p. 161. Para um estudo mais aprofundado da questão, ver LINHARES, José Manuel Aroso. Autotranscendentalidade, desconstrução e responsabilidade infinita: os enigmas de Force de loi. *In:* DIAS, Jorge de Figueiredo; CANOTILHO, José Joaquim Gomes; COSTA, José de Faria (org.). *Ars Ivdicandi*: estudos em homenagem ao Prof. Doutor António Castanheira Neves. Coimbra: Coimbra Editora, 2008. p. 551-667. (Stvdia Ivridica 90: Ad Honorem-3).

267 KANT, 1995, p. 137 *et seq*.

268 *Ibid.*, p. 137.

uma experiência mística "por um testemunho crítico que, em nome de uma justiça sem limites, possa 'pensar contra todo o humanismo conhecido'"[269].

De fato, para Derrida a questão do cosmopolitismo e da hospitalidade deve começar com esta interrogação: "devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós?"[270]. Ele distingue a hospitalidade convencional ou do direito daquela que é a verdadeira: a hospitalidade absoluta, a que "exige que eu abra a minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro [...], mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda lugar*, que eu o deixe vir, que eu o deixe chegar [...], sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome"[271]. Nesses termos, a hospitalidade absoluta rompe com a hospitalidade do direito, não para condená-la ou para opô-la, mas para colocá-la em progresso permanente. A hospitalidade jurídica não teria essa qualidade se não fosse guiada pela lei da hospitalidade incondicional[272].

A distinção que Derrida faz dos dois tipos sugere que a hospitalidade jurídica só é possível como soberania[273] e, consequentemente, como violência sobre o Outro absoluto na sua singularidade. É que ela nos permitiria selecionar nossos visitantes e perguntar pelos seus nomes, quando se dirigissem a nós, tudo ao resguardo da nossa casa e sob o receio de nos tornarmos reféns dos nossos hóspedes. Nesse caso, nossa relação com o Outro se daria sem que deixássemos de ser anfitriões e ele continuasse a ser um estrangeiro em nossa casa, a quem prestamos um favor de receber e sobre a cabeça de quem mantemos uma espada, tal como se lê naqueles "avisos aos hóspedes" que se costuma afixar nos quartos de hotel[274]. Não haveria lugar aqui para a hospitalidade autêntica, que consistiria em receber quem quer que bata à nossa porta, em tratar o estrangeiro como um visitante que pode vir ou não vir (e não como nosso convidado) e aquele de quem sempre estamos à espera[275]. O tratamento autêntico

---

269 LINHARES, 2006b, p. 162.

270 DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Da hospitalidade*. Tradução Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003. p. 15.

271 DERRIDA, 2003, p. 23-25.

272 *Ibid.*, p. 71.

273 *Ibid.*, p. 49 *et seq*.

274 *Ibid.*, p. 75.

275 "Mas a hospitalidade pura ou incondicional não consiste nesse *convite* ('Eu convido-o, eu dou-lhe as boas-vindas ao meu *lar*, sob a condição de que você se adapte às leis e normas do meu território, de acordo com minha linguagem, tradição, memória, etc.'). A hospitalidade pura e incondicional, a hospitalidade *em si*, abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem

parece, assim, uma transgressão, um rumar-se ao impossível. Mas as duas hospitalidades seriam indispensáveis e indissociáveis, sendo uma a condição da outra: a absoluta exigindo uma política, um direito ou uma ética condicionais; a condicional exigindo uma incondicional que lhe imprima um seguir adiante[276].

Parece certo para o autor que a experiência de ser estrangeiro é sufocante e, por natureza, todo exilado, todo nômade e todos os desterrados gostariam de voltar ao seu *ethos*, à sua casa, à sua terra; testemunha em favor disso junto a ele o desabafo de Arendt e a história de *Édipo em Colono*[277]. A experiência de ser estrangeiro deve estar acobertada pela dignidade de tratar bem aquele que, por necessidade, venha a morar e morrer fora de casa, como Édipo. Disso decorre que as cidades-refúgio propugnadas por Derrida haverão de ser algo mais que um capítulo banal nas convenções de direito internacional: uma iniciativa audaciosa frente à história do direito de asilo e do dever de hospitalidade, uma obrigação de repensar as instituições políticas da atualidade[278]. É que, segundo ele, a Convenção de Genebra nos mantém ainda muito distantes do cosmopolitismo de Kant[279], tomando como fundamental a superação do reducionismo econômico da instituição do asilo[280]. E mais ainda, porque, em prejuízo da hospitalidade autêntica, o discurso sobre asilo tem se tornado um espetáculo de retórica que coexiste com o endurecimento das fronteiras, com a substituição da lei pela ação da polícia[281]. Em outras palavras, as cidades-refúgio deverão representar a própria hospitalidade verdadeira e acolher o Outro que, de modo diferente, se procura dominar pela violência[282].

---

convidado, para quem quer que chegue como um *visitante* absolutamente estrangeiro, como um *recém-chegado*, não identificável e imprevisível, em suma, totalmente outro. Eu chamarei essa hospitalidade de *visitação* mais do que de *convite*. A visita poderia na verdade ser muito perigosa, e não devemos ignorar esse fato; mas será que uma hospitalidade sem risco, uma hospitalidade apoiada em certas garantias, protegida por um sistema imune contra o totalmente outro, seria uma hospitalidade verdadeira?". BORRADORI, 2004, p. 138.

276 DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 129 *et seq*.

277 *Ibid.*, p. 79 *et seq*.

278 DERRIDA, Jacques. *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* Tradução Fernanda Bernardo. Coimbra: Minerva Coimbra, 2001. p. 16 *et seq*.

279 *Ibid.*, p. 31 *et seq.*

280 "Aqui reside uma das questões concretas que as nossas convenções terão evidentemente de tratar: como ajudar os hóspedes das cidades-refúgio a reconstituir, inclusive pelo trabalho e pela actividade criativa, um tecido vivo e duradouro nesses novos lugares e por vezes nesta língua nova?" *Ibid.*, p. 34-35.

281 DERRIDA, 2001, p. 36 *et seq*.

282 *Ibid.*, p. 44.

A interpretação de Kant leva o autor a dizer que aquele cosmopolitismo não tinha em vista, apenas, as condições de hospitalidade, sugerindo um lugar de transformação e de progresso em nossas reflexões[283]. A limitação do direito de visita, e a hipótese da sua regulamentação por tratados, para ele é o que permanece discutível entre nós. A carência de respostas para essas questões põe as exigências de transformação e de progresso do direito, coloca a necessidade da experiência e da experimentação. Isso sugere que devemos aspirar a uma democracia do porvir, algo que as cidades-refúgio devem buscar na sua obrigação de implementar, além do que deve ser sem demora[284].

Colocando-se mais abrangentemente na tarefa de repensar a mundialidade, o autor aceita uma entrevista com Borradori para falar sobre o episódio de 11 de setembro e sobre a aflição do momento: o papel do cosmopolitismo e do direito internacional diante do que se convencionou chamar de "terrorismo". Um termo não de todo evidente que Derrida vai desconstruir[285], retirando dele a evidência de surpresa – era possível prever aquele ataque – e de grandiosidade, apenas, pelo número de vítimas ou dos meios empregados. Um episódio para ele que resulta de uma sucessão de atividades autoimunitárias, isto é, aquele processo estranho por meio do qual alguém, de forma quase suicida, labora em favor do evento destruindo a proteção que tem, a própria imunidade que possui[286]. Assim, os Estados Unidos, durante a Guerra Fria, ofereceu aos seus aliados de então o treinamento que agora utilizam nas suas ações terroristas. Depois disso, sofrem a experiência traumática e contínua de não poderem identificar o inimigo e, assim, poder combatê-lo, não prever novos ataques e nunca conseguir afirmar que o mal chegou ao fim. Por último, acaba se tornando também suicida a aliança para combater algo que não se sabe ao certo o que é, conferindo-lhe o *status* que na verdade o mantém vivo. O autor enfatiza o fato de como o choque de mídia, para tentar sensibilizar a opinião pública mundial e justificar as ações americanas, expôs a fragilidade dos estados, e acabou fortalecendo o terrorismo[287].

Com efeito, Derrida fala-nos do erro de tratar o terrorismo como se fosse uma autêntica guerra, pois visto que não conhecemos o "inimigo", não podemos identificar o seu território e não conhecermos os reais perigos aos quais estamos

---

283 DERRIDA, 2001, p. 51 *et seq*.

284 *Ibid.*, p. 58.

285 BORRADORI, 2004, p. 95 *et seq*.

286 *Ibid.*, p. 104 *et seq*.

287 *Ibid.*, p. 118.

expostos[288]. Defende a necessidade de uma mudança profunda na legislação internacional, já que é incompatível com a sofisticação tecnológica do nosso tempo. Mais ainda, aponta as falhas das campanhas antiterroristas que acabam por identificar terrorismo, erroneamente, com todo o mundo islâmico[289].

Na oportunidade em que fala sobre os malefícios do terrorismo e a necessidade de freá-lo, Derrida acaba por ir adiante em sua análise da conjuntura política internacional, sempre no esforço de superar as suas reservas pessoais em relação à política de democratização do mundo, perpetrada pelos Estados Unidos[290]. Defende ali a urgência de um reaparelhamento das Nações Unidas, isso para vencer os que, em nome dos próprios interesses, acabam desrespeitando os princípios que são impostos a todos, bem como defendendo a criação de uma força coatora eficaz e autônoma. Tal como Habermas, acredita que a Europa tem muito a oferecer com a sua experiência política, na construção de uma democracia do porvir. Ele também vê o discurso da globalização como uma dissimulação que mascara a desigualdade e alimenta a violência[291]. Essa globalização, junto com outros recursos da tecnociência, também colocaria em causa a viabilidade atual de um discurso da tolerância. Aqui, vê-se bem exposta a demanda com Habermas, dizendo que o recurso à tolerância – que sem dúvida é sempre preferível à intolerância – é apenas uma caridade cristã, que é a razão do mais forte, não garantindo um compromisso absoluto com a democracia do porvir.

O tratamento que o autor dá à democracia do porvir se relaciona com o que ele chama de necessidade de avançarmos para além do que um cosmopolitismo oferece[292]. Ele acredita que essa democracia é mais radical na promoção da hospitalidade uma vez que possibilita, para além de uma cidadania mundial, um compromisso entre seres singulares nos espaços ainda não definidos pela cidadania, constituindo, assim, uma aliança para além da compreensão política. Isso implicaria, também, a superação do modelo clássico de soberania. Um tributo à hospitalidade... À verdadeira hospitalidade.

---

288 BORRADORI, 2004, p. 110 *et seq*.

289 *Ibid.*, p. 122.

290 *Ibid.*, p. 123 *et seq*.

291 *Ibid.*, p. 132.

292 *Ibid.*, p. 140 *et seq*.

A experiência do limite: a imaginação, a identidade humana e o território da justiça

Depois destas breves e prévias anotações (sugestivas) sobre o que fazer ante a situação plural em que nós nos encontramos, não resistimos à necessidade da pergunta: será que ainda faz sentido, na circunstância em que vivemos, pensar as obrigações da justiça a partir de critérios geográficos ou políticos? Será que os antigos laços que definiam a cidadania ainda são fortes o bastante para dizer o que é justo fazer e o que é necessário evitar? A justiça tem que ser definida, apenas, a partir de critérios jurídicos – qualquer que seja a concepção do jurídico que se tenha – ou admite outras compreensões normativas distintas daquelas que o direito oferece? As teorias discutidas anteriormente, à medida que buscam responder ao problema da universalidade do direito, aparentemente se gastam olhando muito para dentro ou para fora do contexto, em vez de olharem para aquele limite que é a morada da *Dike*.

O inevitável "encontro das diferenças" que o nosso tempo nos traz, assim como o relevo que a condição trágica do homem parece ter nos dois testemunhos civilizacionais analisados nos percursos anteriores desafiam-nos, hoje, pelo menos a pensar na recuperação (ainda que criticamente) das lições da tragédia. Essa proposta sugestiva de Nussbaum talvez seja uma resposta plausível ao diferendo que assumimos como um problema a ser enfrentado. Fundamentalmente estaremos aqui preocupados em saber se o limite geográfico ou político que separa duas nações não pode ser administrado por uma boa dose de imaginação, libertando-nos daquele lugar comum e das soluções fáceis que patriotismo e cosmopolitismo frequentam, bem como se dirigindo à identidade humana e ao compromisso da justiça com a humanidade em geral.

Uma conclusão da parte dois, a propósito daquela forma de vida do sertão, foi de que uma hospitalidade humana é de todo muito viável, mas ela não ecoa, certamente, o modelo de hospitalidade incondicional que se viu de Derrida, mesmo porque o próprio autor a concebe, apenas, como uma exigência (constitutiva) de se pensar a hospitalidade do direito, admitindo, inclusive, sua perversão em nome de sua concreção[293]. Além disso, mesmo que a nossa sugestão produza resultados

[293] "Mas ainda que se mantendo acima das leis da hospitalidade, *a* lei incondicional necessita *das* leis, ela as requer. Essa exigência é constitutiva. Ela, a lei, não seria efetivamente incondicional se *não devesse tornar-se* efetiva, concreta, determinada, se não fosse esse ser como dever-ser. Ela arriscar-se-ia a ser abstrata, utópica, ilusória, e, portanto, a voltar-se em seu contrário. Para ser o que ela é, *a* lei tem necessidade *das* leis que, no entanto, a negam, ameaçam-na, em todo o caso, por vezes a corrompem ou pervertem-na. E devem sempre poder fazê-lo". DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 71.

semelhantes, sabemos que existe quem rejeite expressamente a proposta do autor francês, esclarecendo que deixar se guiar por um "humanismo da presença" ou pela "lição da finitude", pela irresistível interpelação do rosto do Outro e pela contínua indecidibilidade que esse sofrimento lhe impõe, é uma experiência singular que não pode ser mediada pela experiência de direito, ao modo de um simples "dar a cada um o seu" (*suum cuique tribuere*) como, aliás, a segunda parte apontou[294].

Mas o desafio não para por aqui, visto que as apostas num consenso, numa pragmática da comunicação (Habermas) ou numa pragmática política (Rawls), por mais coerentes que possam ser, deixam sempre por responder: todo dissenso é passível de consenso? Como responder às situações em que ele não é possível, ou ainda, quando simplesmente o agente moral não tem interesse em buscá-lo? Mais ainda, os discursos da tolerância e do reconhecimento, vistos aqui com Walzer e com Taylor, instigam-nos, pelo menos até certo ponto, a aceitar uma promessa dessa natureza. Todavia, ainda que o problema dos direitos do homem seja ali discutido culturalmente, sendo o liberalismo apenas uma tradição entre outras e não uma resposta universal ao problema da vida boa que se tem na modernidade, desconfiamos que talvez as aquisições da modernidade não sejam evidentes por si só e tenhamos que ir buscar, na tragédia grega, um argumento mais convincente para o problema da pluralidade no nosso tempo.

A procura da identidade humana: temos (podemos) mesmo que escolher entre nacionalismo e cosmopolitismo?

Os filósofos têm perguntado quais as razões que levam uma pessoa a preferir uma forma de vida em vez de outra, além de perguntarem pelo motivo de alguém preferir um modo específico de vida, quando é convidado a aderir a um universo bem mais amplo de oportunidades, porém, desconhecido. A pergunta pode ser de outra forma aqui: por que alguém trocaria uma vida pouco interessante, mas concreta, por outra mais promissora, porém distante de si, como, aliás, Euclides da Cunha noticia do "diálogo" entre o general do Comando e Antônio Beatinho, numa ainda que duvidosa proposta de paz[295]? Eles têm se perguntado, também, se é possível uma prática global da justiça, ou se esta deve estar circunscrita numa

---

[294] LINHARES, José Manuel Aroso. O dito do direito e o dizer da justiça: diálogos entre Lévinas e Derrida. *Themis*: revista da Faculdade de Direito de UNL, Lisboa, ano 8, n. 14, p. 5-56, 2007b. p. 24 *et seq*.; LINHARES, 2008, p. 629 *et seq*.

[295] "Volte para lá e diga aos homens que se entreguem. Não morrerão. Garanto-lhes a vida. Serão entregues ao governo da República. E diga-lhes que o governo da República é bom para todos os brasileiros". CUNHA, 2006, p. 591.

comunidade mais definida de pessoas. Ora, entre as questões que, para Nussbaum, o contratualismo não responde está o problema da universalização da justiça. Não parece justificado, segundo ela, que até hoje se insista na ideia do Estado-nação[296], visto que se Grócio já atentava para a interdependência entre os Estados, essa condição teria se tornado hoje acentuada e indiscutível[297].

É um assunto assumidamente complexo que a autora americana tem discutido de maneira recorrente, não parecendo, em princípio, intransigente em sua tese sobre a justiça global: busca conciliar as ideias de cosmopolitismo com o respeito à diversidade cultural[298]. Mesmo reconhecendo a primazia do cosmopolitismo, dialoga com as diferentes propostas de nacionalismo. O esforço de conciliação que faz é bastante estimulante, já que parte da disposição natural da pessoa para fixar-se em um solo que lhe parece mais firme, para então defender a necessidade de alargarmos um pouco mais nossos horizontes de compromissos. Acreditamos que sua proposta possa ser denominada de "cosmopolitismo de raiz". O que devemos entender por isso? A filósofa denuncia, primeiramente, as contradições do patriotismo, mostrando que ele nos exige um sacrifício pelo bem comum e, ao mesmo tempo, constrói barreiras contra o estrangeiro[299]. Por si mesmo, deve ser considerado um mal, mas seus argumentos em favor do sacrifício pelo bem da nação atenuam essa falha, desde que aceitos com alguma moderação[300].

É bem verdade, diz ela, que inexiste atualmente uma unidade religiosa e linguística que permita apelar para a igualdade entre todos os cidadãos[301], e um Estado mundial seria até mesmo perigoso, dado que poderia violentar diferenças culturais e linguísticas importantes[302]. Mas nada justifica o excessivo devotamento dos americanos ao nacionalismo, ainda mais porque essa forma de ver as coisas contradiz os princípios da igualdade e da justiça que seus concidadãos defendem[303]. O cosmopolitismo não somente serviria melhor aos propósitos da atualidade, mas também seria algo bom e recomendável

---

296 NUSSBAUM, 2007, p. 92 *et seq*.

297 *Ibid.*, p. 18 *et seq*.

298 Ver, especialmente, *Id.*, 2002, p. 3-17, 2008, p. 78-93.

299 *Ibid.*, p. 79.

300 *Ibid.*, p. 93.

301 *Id.*, 2008, p. 84.

302 *Id.,* 2007, p. 313 *et seq.*

303 *Id.,* 2002, p. 3 *et seq*.

para todos os humanos. O ponto de partida que deveríamos adotar seria o exemplo de Diógenes, O Cínico, o qual perguntado sobre qual era a sua cidade, respondeu que sua pátria era o mundo[304]. Apoia-se, nessa convicção, de que o mais importante de tudo é que somos cidadãos do mundo (*citizens of a world of human beings*) e dividimos este espaço com outras pessoas e, em vez de sermos identificados pelas nossas origens, devemos nos identificar pelas preocupações que são comuns a todas as pessoas.

A ideia de uma fronteira separando dois ou mais povos acabaria por ser algo arbitrário e até mesmo mágico, algo que fragilizaria o que há de positivo no multiculturalismo, dado que restringe seus horizontes de preocupações[305]. Seria preciso distinguir as noções de "Estado mundial" e de "mundialidade", negando a primeira e perseguindo a segunda[306]: a consciência de mundialidade seria necessária, tanto quanto está presente no pensamento de inúmeros filósofos[307]. Destacamos, nessa afirmação, a necessidade de nos reconhecermos como integrantes daquela mesma "comunidade de fins" proposta por Kant, e ainda as oportunidades reais de sua implantação, como pode ser visto na ação de muitas Organizações Não Governamentais (ONGs) e nos avanços da tecnologia da informação. Parece que, para a autora, mundialidade é um conceito moral, enquanto Estado mundial é um conceito geográfico-político.

O patriotismo não deixa de ser uma invenção dentre outras. Em verdade, as questões humanas se manifestam de diferentes modos em diferentes lugares[308], e o mais importante, segundo Nussbaum, é reconhecermos o que há de humano numa dada pessoa e o que há de concreto em nossa concepção de humanidade. Não será o caso aqui, talvez, de reconhecer que perante o cosmopolitismo pouco importa se Saulo tornou-se Paulo a caminho de Damasco, importando como o

---

304 NUSSBAUM, 2002, p. 6.

305 *Ibid.*, p. 14 *et seq*.

306 "Dar o próprio dinheiro é a melhor maneira pela qual, na ausência de um estado mundial, os indivíduos podem promover o bem daqueles que estão distantes deles. Dizer 'Não posso agir como um cidadão mundial, já que não há estado mundial' teria sido visto por essa tradição como uma maneira covarde de evitar pensar sobre o quão alto será o preço que alguém pagará para ajudar os outros que estão em necessidade. Pois sempre se pode encontrar maneiras de ajudar, se pensarmos como um membro dessa comunidade virtual. Que Kant chamou de 'o reino dos fins'". *Ibid.*, p. 134. Tradução livremente feita por este autor.

307 *Ibid.*, p. 133 *et seq.*

308 *Ibid.*, p. 141 *et seq.*

próprio apóstolo diz, a face humana que possui[309]? Antes de qualquer vínculo ou filiação, descobrimo-nos como iguais aos outros humanos no sorriso, no sentir fome e frio, no modo de ser em geral etc., e somente com o tempo é que vamos percebendo a nossa vinculação maior com aqueles que nos protegem. A moralidade humana, aliás, de acordo com a autora, tem origem nesse processo, esforçando de diferentes modos, em diferentes culturas, para regular a ambivalência do desejo e para limitar as nossas exigências perante a necessidade dos outros[310].

O cosmopolitismo pode ser bom, mas se não alimentar a pretensão de ser uma doutrina abrangente[311] e ouvir os estoicos[312], sobretudo Marco Aurélio ao valorizar seriamente nossa memória e afetos[313]. Isso é importante porque evita o desenraizamento do cidadão, reconhece a lealdade comum que nós sentimos pelas pessoas e lugares mais próximos. Pelos que, consequentemente, aprendemos a amar melhor; abstraindo, sobretudo, da componente política que perde seu significado

---

309 Não se trata em Paulo, porém, de uma discussão política sobre a filiação, mas de procurar a humanidade cristã que o Apóstolo vê em cada um: "Não há mais diferença entre judeu e grego, entre escravo e homem livre, entre homem e mulher, pois todos são um na pessoa de Jesus" (Gl 3, 28). BÍBLIA sagrada. Gênesis. *In:* BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*: edição pastoral. Tradução Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. 9. impr. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 13-67. Seu conselho aos irmãos de fé, da comunidade dos Gálatas, entretanto, quando o abstraímos de sua intenção narrativa particular, fortalece a compreensão de que além de uma identidade pessoal que cada um tem, há alguma coisa em nós que nos torna humanos e nos identifica com outras pessoas.

310 "Provavelmente a origem do pensamento moral está, pelo menos em parte, no esforço de expiar e regular a (dolorosa) ambiguidade do amor de outrem em relação a nós, os desejos malignos que sentimos por alguém que nos dispensou algum cuidado. De fato, expiando a pretensão de ser o centro do universo, a criança pequena aceita limitar, bem como regular, suas exigências em face de necessidades alheias. Outra vez, esse aprendizado será moldado concretamente em cada sociedade diferente, entretanto, as motivações poderosas de uma criança para superar o ódio que sente pelos seus entes queridos nascem de características de nossa humanidade comum. Elas devolvem a criança a essa humanidade, pedindo que ela se enxergue como uma pessoa entre outras, não a totalidade do mundo. Mesmo sendo esse aprendizado uma referência a um pai ou a uma mãe específica, seu conteúdo expressa a essência da humanidade". NUSSBAUM, 2002, p. 142 *et seq.* Tradução livremente feita por este autor.

311 "Gostaria que a educação adotasse essa atitude estoica de cosmopolitismo. É certo que seu modelo orgânico poderia ser abusivo, caso por exemplo recusasse a separação das pessoas, bem como o respeito às liberdades individuais fundamentais das pessoas […]; todavia, ao colocar a interdependência de todos os seres humanos e comunidades, tem de fato uma importância fundamental". *Ibid.*, p. 10. Tradução livremente feita por este autor.

312 Observar que a predileção da autora pelos estoicos não se dá de modo incondicional, já que adverte para os cuidados que devemos ter com essa aproximação, destacando especialmente o perfil antidemocrático daqueles autores e a inobservância das liberdades fundamentais da pessoa. Para isso, ver *Ibid.*, p. 10.

313 NUSSBAUM, 2008, p. 80 *et seq*.

nas narrativas do sertão, é como se ali revivesse, naquela abertura sucessiva de círculos e compromissos, a *communitas* dos estoicos, isso tudo para expor mais uma vez a fragilidade das fronteiras que perderíamos tempo guardando. Como Nussbaum nos mostra, não há nenhuma contradição entre o que dissemos e a tendência que temos de ouvir mais facilmente a tradição na qual fomos formados. A própria natureza da compaixão faz com que esta se aflore primeiramente e com mais facilidade em relação às pessoas que estão mais próximas de nós, algo que o próprio Aristóteles em seu tempo reconhecia[314].

Essa nossa memória afetiva nos leva, às vezes, a renunciarmos a outras possibilidades de vida, ainda que sejam aparentemente mais tentadoras, e a sua subsistência funciona como uma espécie de regulação de qualquer tentativa de universalização. A "boa nova" trazida pelos padres capuchinhos aos fiéis, e que era a de deixar Canudos e aceitar a República, estava mesmo fadada ao insucesso[315], já que a melhor promessa de vida boa que acorre à sua memória é aquela que o Conselheiro lhes trouxe e não outra. A teoria de Nussbaum pode ser interessante quando reconhece a importância do pluralismo de bens a que os sujeitos aspiram, chegando mesmo a reconhecer expressamente isso citando Rawls[316]. Chama, no entanto, nossa atenção para o fato de que o autor do *Political Liberalism* não levou em conta o papel que a memória narrativa pode empreender nessa construção, daí que devamos observar o valor da tragédia na "purificação" do nacionalismo e na sensibilização das pessoas para o sofrimento que existe em todo o mundo.

Não se pode negar que os nossos vínculos são mais fortes em relação às pessoas mais próximas, daí que devemos nos esforçar para construir uma teoria sólida sobre a vizinhança. Aquela constatação da hospitalidade sertaneja, definida a partir dos círculos, parece aqui bastante valorosa, sugerindo-nos, irremediavelmente, o seguinte neste debate sobre a universalidade da justiça: uma tensão permanente entre os compromissos com a nossa terra e com os outros que, por vezes, assumimos circunstancialmente, como no apelo que o Rei do Café faz ao Rei do Gado para deixar que se enriqueçam mutuamente com o florescimento de cada uma de suas culturas[317]. Os círculos ali representados têm uma abertura para

---

314 NUSSBAUM, 2008, p. xi *et seq*.

315 CUNHA, 2006, p. 239 *et seq*.

316 NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 79 *et seq*.

317 REI DO CAFÉ, 1959. Sobre a outra narrativa à qual esta pretende responder, ver REI DO GADO, 1959. Observe que o desafio proposto pelo rei do Café ao rei do Gado se dirige ao risco da indiferença e da soberba – assim também à capacidade de se adequar à contingência local ("Para o senhor Rei do Gado/Aqui vai minha resposta/O que eu penso a seu respeito/Eu não digo pelas costa/O senhor

o infinito, de modo que, olhando de fora para dentro, não existe, em princípio, nada que impeça uma filiação de quem veio de longe. Por outro lado, olhando de dentro para fora, inexiste qualquer barreira impeditiva para que o homem do sertão se filie a outras tradições ou culturas. A definição de nossos compromissos não é procurada no interior, muito menos do lado de fora, mas na fronteira que distingue aquilo que conhecemos bem e o que é novidade para nós. A tensão aqui defendida não corresponde propriamente ao pensamento de Nussbaum, é apenas uma possibilidade que aquela teoria dos círculos (*concentric circles*), de inspiração estoica e abraçada pela autora, oferece para nós: a começar pelo círculo em que nosso "eu" está situado, alargamos cada vez mais nossos compromissos externos, de modo que os deveres com a humanidade inteira é o círculo mais amplo que existe[318]. A renúncia de nossa identidade local não é exigível, ao contrário, esta é tida como imprescindível. Nosso esforço maior deve ser o de trazer o círculo mais amplo para o interior dos demais.

Não convém reconhecer, afinal, que tudo é vicissitude nos compromissos que assumimos? Não escolhemos onde nascemos e onde grande parte de nossas afeições se constituem nem controlamos todas as mudanças que ocorrem em nossos círculos de obrigações; mas, de fato, nossa identidade se define a partir dos círculos que se encontram mais próximos de nós, e não há motivos para se afirmar, *a priori*, que devemos ser nacionalistas ou cosmopolitas. As histórias que nossos pais nos contam são um misto de imaginação e de impressões sobre o mundo, constituindo certamente uma componente decisiva de nossa formação moral[319], mas nada impede que outras narrativas nos afetem com igual interesse e arrebatamento, tal como os violeiros Zé Mulato e Cassiano muito bem testemunharam[320]. Com base em que se pode dizer

saiu do bar/Sem ouvir minha proposta/Saiba que este seu criado/Não tem medo de aposta/Quem já escorregou na vida/Em qualquer galho se encosta"), à cortesia que a dignidade social exige ("O que disse o almofadinha/Por mim não foi endossado/Se eu quisesse lhe ofender/Não ia lhe mandar recado/Quem mexe com marimbondo/Deve esperar o resultado/Creio que o senhor se esquece/Meu amigo Rei do Gado/Que um rei para ser rei/Precisa ser muito educado"), à possibilidade de incorporar outros hábitos se o Destino assim exigir ("Quando eu vejo um cafezá/E um poeirão de uma boiada/Me orgulho ser imigrante/Nessa terra abençoada/Também já tomei cachaça/Tirando boi de arribada/Se a balança do Brasil/Com café for ameaçada/Eu corto meus cafezais/Transformo tudo em invernada") e ao lugar de fronteira em que a vida bem-sucedida deverá ser buscada ("Deixe de apostar amigo/Não queira dar um passo errado/Vamos lutar ombro-a-ombro/Por este solo abençoado/Apesar de eu ser estrangeiro/Nele eu quero ser enterrado/Onde brota o ouro verde/Nosso café afamado/Que dá glórias pro Brasil/Pois nas fronteiras do outro lado").

318 NUSSBAUM, 2002, p. 9; CÍCERO, 2000, I, 53-59.

319 *Ibid*., p. 143.

320 CAMPEÃO [...], 1981.

que não podemos assumir um compromisso com outras pessoas que não conhecemos, ou ainda, que teremos de assumi-los, se não na circunstância do caso? Estar postado na fronteira – na fronteira do território que o Destino definiu como nosso, na fronteira entre o direito e as outras obrigações normativas – é a condição necessária de nossas vidas, ora aprofundando-nos em nossas convicções, ora atirando-nos para fora delas, mas sempre nos desafiando a encontrar nossa humanidade em outras pessoas: nossos sonhos, aflições e capacidades de realizarmo-nos como humanos.

A demanda de Nussbaum por uma universalidade da justiça nos parece correta na maioria dos casos, mas que sacrifício se haveria de fazer quanto ao sentido que aquele termo assumiria, quando o pensamos a partir da experiência do direito que as conclusões da primeira parte desta obra sugerem? O de pensar essa justiça também aqui no limite, isto é, num *continuum* normativo que assimilaria as prescrições que a ética, a política, a religião e até a *poiesis* literária emprestariam a esse cânone pretendido: se tivermos em atenção o fato de o direito ser um fenômeno do Ocidente, como Castanheira Neves ensina, de esse direito ser um "pormenor" da civilização europeia, como Linhares também aponta, somos forçados a reconhecer que as demandas universais de justiça formuladas pela autora americana perdem cada vez mais sua natureza jurídica.

O direito manifesta também seu compromisso com a reinvenção da comunidade, mas a sua vocação integradora é outra: aquela que, devendo ser pensada "enquanto prática-processo (normativamente específica) de assimilação e de tratamento das diferenças"[321], resulta no reconhecimento recíproco de sujeitos iguais e responsáveis; tudo o que pode estar em causa na proposta de reconhecimento que Nussbaum sugere. Isso resulta em uma ideia de comunidade em que o *homo humanus* é reconhecido como tal, conforme a experiência jurídica do primeiro humanismo que a *civitas* romana impõe. Resultado este que, enquanto prático-culturalmente situado e comprometido, pode realizar-se, também, numa experiência transnacional[322]. É transnacional e não universal como White sugere (uma constitutividade linguística à altura de todos os idiomas e formas de vida, expressa naquele auditório universal que a "ética da tradução" torna possível), mas não universal também como Habermas igualmente demandaria, nos termos em que uma pragmática argumentativa ou um procedimentalismo discursivo tornaria legítimo buscar[323].

---

[321] LINHARES, 2006a, p. 28.

[322] *Ibid.*, p. 60.

[323] *Ibid.*, p. 61 *et seq*.

O que temos aqui talvez nos faça admitir um sacrifício inevitável... Como Linhares parece sugerir, as contradições do liberalismo denunciadas por MacIntyre não nos obrigam a renunciar às aquisições da modernidade iluminista[324], mas pelo contrário, os equívocos de procurar a racionalidade prática fora dos domínios de uma tradição específica[325] deveriam ser corrigidos de outra forma: reconhecendo o direito como um "pormenor" da ideia de Europa, mas nem por isso menos importante e indigno de nossa atenção aos apelos de uma urgente reescrita[326]. Com quais consequências? Aquela de reafirmar o compromisso com o homem-pessoa, na sua aquisição axiológica e emancipado de qualquer pré-determinação ontológica e universalizável. Uma pretensão que inclusive procura libertar o discurso dos "direitos do homem" de sua matriz iluminista e do individualismo a que estão aprisionados, bem como recuperar uma dialética originária *suum/commune* e o eixo decisivo da responsabilidade.

Um sacrifício do projeto do direito talvez aqui se visualize, dado que a compreensão da universalidade que Linhares oferece para essa invenção europeia (*inventio*) obrigará a perceber que um grande desafio do pensamento jurídico no nosso tempo é o de reconhecer a impossibilidade de uma metarresposta e de um metadiscurso transcivilizacional. Mas isso não impediria que uma dada tradição de realização ofereça a experiência dos princípios, garantindo o diálogo intercivilizacional que atualmente se requer[327]. O direito seria "uma experiência cuja vocação de universalidade é ela própria *civilizacionalmente cunhada*"[328], algo diverso de outras pretensões a-históricas de universalismo jurídico[329]. Essa reflexão jurídica não polariza universalidade e especificidade a ponto de colocar cada um desses problemas num ambiente de intransponibilidade necessária. De fato, a autonomia do direito, tal como a encontramos em Castanheira Neves, é um estímulo para

---

[324] LINHARES, 2006a, p. 63 *et seq*.

[325] *Ibid.*, p. 39 *et seq*.

[326] *Ibid.*, p. 65 *et seq*.

[327] "[...] permite enfim repensar as oportunidades de 'criação de sentido' de um *princípio da tradução* (e do diálogo intercultural que este sustenta). De tal modo que tais oportunidades se ofereçam enfim à nossa circunstância... sem terem que (sem deverem) renunciar a uma perspectiva *jurídica* (e ao círculo de relevância que esta nos incita a reconhecer e a reinventar)". Ibid., p. 67.

[328] LINHARES, José Manuel Aroso. Direito, violência e tradução: poderá o direito, enquanto forma de vida civilizacionalmente situada, oferecer-nos as condições de tercialidade exigidas pelo problema do diálogo intercultural? *Themis*: revista da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, ano 13, n. 26/27, p. 39-69, 2014a. p. 44; ver ainda, a propósito da universalidade como um pressuposto inerente da experiência jurídica e de sua busca, p. 60 *et seq*.

[329] *Ibid.*, p. 16 *et seq*.

se pensar hoje sua universalidade, só que dificilmente subsistiria ali a proposta de universalidade global da justiça que Nussbaum nos propõe e que, talvez, as narrativas do sertão permitiriam realizar, uma vez que fiel a outra narrativa fundadora: aquela que foi escrita a partir de uma herança comum e polarizada de Atenas e Jerusalém, "recriando permanentemente os deveres de fidelidade (aos filósofos e aos profetas)" que uma tal herança institui[330].

As reflexões de Castanheira Neves têm importância, inclusive, para mostrar as limitações de um simples confronto entre liberalismo e comunitarismo, especialmente em relação ao problema da universalidade do direito. Mostra que precisamos reinventar a comunidade, mas não temos que ser "comunitaristas" no sentido que o termo sugere nos autores que assumem essa identidade; mas também sua reflexão não apela ao universalismo liberal, colocando-o de outro modo[331]. É que, para ele, a única universalização possível, em termos de direito, é aquela referida ao seu problema, não sendo possível falar de universalização das soluções que tais problemas vão exigir. Por outras palavras, "a universalidade do direito não a vejo como uma reconhecível *realidade*, sequer também como um imediato *objectivo* e sim como um muito particular *problema*"[332].

O autor português reconhece que o homem é o mesmo em todo lugar, mas destaca que cada um assume um modo próprio de compreender o mundo e de se expressar dentro dele[333]. A universalidade é algo problemático para ele, primeiro porque o direito não é algo necessário, como pressupunham os ontologismos jusnaturalistas, depois porque não é algo arbitrário, como o decisionismo positivista clássico acreditou[334]. O direito seria, de fato, uma criação cultural específica[335],

---

330 LINHARES, 2006a, p. 63.

331 Sem prejuízo de sua detida análise da teoria política da justiça de Rawls, esta que para o autor português é o ponto de partida dos debates atuais sobre a questão, ver ainda as interpelações que o jurisprudencialismo nos faz sobre as exigências de um percurso novo (e a considerar o direito na sua validade e intencionalidade prático-cultural) em NEVES, 2003a, p. 69 *et seq*., p. 92 *et seq.* e p. 96 *et seq*. Ainda sobre essa exigência de superar os discursos de uma simples representação da *communitas*, ver LINHARES, 2012a, 148 *et seq*.

332 NEVES, 2008e, p. 105.

333 *Ibid.*, p. 104 *et seq*.

334 *Ibid.*, p. 107 *et seq*.

335 "[...] o direito [...] terá antes de compreender-se como uma particular humana criação cultural referida a um certo contexto também humano-cultural que constitutivamente o possibilita, condiciona e determina. Contexto esse que será também sempre especificação de uma determinada civilização num certo momento histórico". *Ibid.*, p. 111.

de modo que o nosso, por exemplo, de raízes greco-romanas e judaico-cristã[336], pouco ou nada tem que ver com o "direito" muçulmano.

Em verdade, poder-se-ia perguntar, por exemplo, se as duas concepções de direito analisadas nas unidades anteriores seriam ou não compatíveis, sobretudo diante da pretensão de autonomia formulada pelos romanos, assim como das exigências de *continuum* encontradas nos narradores do sertão. Uma incompatibilidade, possivelmente verificada, abriria a discussão sobre se tratar de um falso ou de um autêntico litígio, nos termos em que Linhares tem se dedicado a estudar: se, afinal, confrontadas duas compreensões distintas do mundo prático humano, uma reconciliação não obstante seria possível ou estaríamos condenados a uma guerra de linguagens que, ao fim e ao cabo, faça justiça à heterogeneidade radical testemunhada.

O sentido civilizacional que o direito ocidental assumiu tem alguma relação com a autonomia humano-cultural que a modernidade nos legou, depois de iniciado seu percurso na idade clássica e recebido no medievo seu contributo valoroso[337]. Com a consequência primeira de que a autonomia humana e jurídica é uma marca da nossa cultura, pautando sempre pela indisponibilidade do humano e reconhecendo nesse direito, apenas, uma resposta possível aos problemas humano-culturais do nosso tempo, ainda que por certo uma resposta irrenunciável[338]. O sentido da juridicidade não é o mesmo nas tradições ocidental e muçulmana[339], e a única possibilidade de entendimento entre as duas culturas, tal como entre todas as outras, é a base comum do discurso religioso que historicamente se assume como esperança e superação. As questões que Castanheira Neves põe sobre o problema universal do direito e as suas condições de emergência vistas acima desafiam-nos, quanto à demanda (*debitum*) universal de justiça, a procurar suas respostas para além do legado cultural do Ocidente, talvez numa ética da tradução e na sugestiva imaginação literária. O que exige um pouco mais de reflexão sobre o direito para assumir nele certa forma de vida ou de linguagem.

A esta altura, dirigir nossa atenção ao comunitarismo de MacIntyre é importante, não para com ele denunciar o fracasso da modernidade e propor uma reabilitação das virtudes[340], mas apenas para pontuar algumas questões cuja observância parece realmente importante. Sua oposição radical ao Iluminismo vem

---

336 NEVES, 2008e, p. 111 *et seq*.

337 *Ibid.*, p. 114 *et seq*.

338 "[...] uma dimensão capital, e irrenunciável, da humanidade do homem". *Id.*, 2003a, p. 147.

339 *Ibid.*, p. 121 *et seq*.

340 NUSSBAUM, 1999b, p. 196 *et seq*.

da tese de que toda racionalidade tem seu ponto de partida numa certa tradição, sendo que, embora não negue a possibilidade de compartilharem certos padrões racionais, entende que estes são insuficientes para afastarem as rivalidades que naturalmente são postas entre tradições distintas[341]. A resposta para essas discordâncias não poderia ser encontrada no relativismo nem no perspectivismo, uma vez que tanto um como o outro avocaram para si a possibilidade de se constituir uma alternativa ao universalismo iluminista, mas ambos não foram capazes de compreender a racionalidade das tradições[342].

A concepção de racionalidade sustentada por MacIntyre se difere daquela que orientou a modernidade iluminista, com seu relevo intelectual, uma vez que o pensamento do autor se inscreve em outro horizonte da razão prática humana, isto é, o horizonte narrativo que é por esse autor exemplarmente levado a sério[343] a partir de uma determinada tradição moral. Segundo ele, o projeto iluminista de justificação moral fracassou definitivamente na sua tentativa de ignorar a tradição[344], constituindo-se ele próprio uma nova tradição: a de negar a tradição[345]. Por tradição, deve-se entender não o rechaço de uma tradição passada pela atual, mas o comentário e a resposta ao passado que a atualidade nos oferece, corrigindo e transcendendo a experiência passada se for necessário e possível, de qualquer modo garantindo que o presente permaneça sempre aberto à correção futura por um ponto de vista mais adequado[346]. O aristotelismo medieval, por exemplo, reconheceria virtudes ignoradas por Aristóteles, tais como o perdão e a caridade[347].

O bem somente poderia ser encontrado no interior de uma comunidade onde o agente realiza sua excelência, a qual também só faz sentido nesse lugar, já que aquilo que em uma comunidade é uma virtude, em outra pode se constituir em um vício[348]. Quer nós queiramos ou não, o fruto do passado habita em nós, de

---

341 MACINTYRE, 1988, p. 350 *et seq*.

342 *Ibid.*, p. 352 *et seq*.

343 "[...] O homem, tanto em suas ações e suas práticas como em suas fabulações, é um animal que conta histórias". MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtude*. Tradução Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica, 2001. p. 266. Para o desenvolvimento dessa questão, ver o capítulo 15 da referida obra, p. 252-277. A tradução é livre e foi feita por este autor.

344 *Ibid.*, p. 14 *et seq.*, e 56 *et seq.*, e p. 74 *et seq.*, e p. 148 *et seq.*

345 *Ibid.*, p. 14 *et seq.*, e 83 *et seq.*

346 *Ibid.*, p. 185.

347 *Ibid.*, p. 217 *et seq.*, e 227 *et seq.*

348 *Ibid.*, p. 237 *et seq.*, e 336 *et seq.*

modo que nos é impossível erradicar o que foi assimilado em cada etapa de nossa formação moral[349]. O Iluminismo ignorou tudo isso, procurando inutilmente por uma moral universal[350], mas deveríamos aprender com Aristóteles que existe uma grande diferença entre o bem para o homem e o bem para um homem específico[351]; nem mesmo nossas excelências permanecem sempre as mesmas, mudando quando mudam nossas metas[352]. O próprio MacIntyre guarda certa predileção pelas filosofias aristotélica e tomista (tradição aristotélico-tomista), dada a identidade que elas têm com a tradição, inspirando-se no Estagirita que parece mais interessado em interpretar a tradição moral de seu tempo que em formular uma teoria do bem em si[353]. O liberalismo teria feito muito mal em substituir a comunidade moral por uma cidadania de lugar nenhum[354].

Ora, viveríamos hoje um estado de fragmentação moral que compromete nossa compreensão da moralidade, sendo certo que se as filosofias dominantes são incapazes de contornar essa situação[355], uma filosofia narrativa ou da tradição, eloquentemente defendida pelo autor, seria capaz de fazê-lo[356]. Deveríamos considerar que não estamos inteiramente expostos à fragilidade, já que podemos planejar as nossas vidas e nos acercar de instituições e de saberes apropriados[357]. Como devemos, então, compreender a racionalidade prática? A racionalidade de uma dada cultura estaria nos progressos que ela fez até ao nível em que se encontrava no momento em que entrou em crise, tudo começando das crenças e de outras contingências históricas não experimentadas até ali[358]. Tais contingências e tais narrativas enfrentam necessariamente a tarefa

---

349 MACINTYRE, 2001, p. 165.

350 "Se diversos autores em diferentes épocas e lugares, porém todos eles pertencentes à história da cultura ocidental, incluem conjuntos tão diversos nas suas listas, que base temos para supor que eles realmente aspiram a fornecer listas do mesmo tipo, baseadas num conceito comum?". *Ibid.*, p. 229. Tradução livre deste autor.

351 *Ibid.*, p. 190.

352 *Ibid.*, p. 334.

353 *Ibid.*, p. 187 *et seq.* e 338; ARISTÓTELES, 1970, *1095a-1097a.*

354 *Ibid.*, p. 197 *et seq.*

355 *Ibid.*, p. 14 *et seq.* e 19 *et seq.*

356 *Ibid.*, p. 252-277.

357 *Ibid.*, p. 120 *et seq.* e 134 *et seq.*

358 MACINTYRE, 1988, p. 354 *et seq.*; ver ainda, sobre a formulação de uma proposta de racionalidade em termos de tradição, p. 8 *et seq.*

de responder aos novos desafios e são naturalmente postas de lado à medida que não resolvem suas incoerências.

Estamos aqui diante de uma filosofia narrativa, ou uma filosofia das tradições, a dizer-nos que qualquer pesquisa racional verdadeira reconhece o que tem em comum com outras racionalidades, evitando qualquer crença na autoridade, a mais fraca entre todas as argumentações[359]. Ela permanece sempre atenta para reconhecer que a maturidade de uma tradição está na crise epistemológica que suscita, causada pela dissolução das certezas historicamente fundadas e capazes de exigir novas pesquisas e conceitos, com o objetivo de resolver as incoerências, reescrever a história com mais profundidade, reconhecer a superioridade de outra cultura e realizar o progresso necessário[360].

Mas se de forma de vida se trata, como foi visto na experiência do sertão e de seu cuidado com a vizinhança, haveremos de reconhecer que a experiência da justiça só tem a ganhar com o seu enriquecimento, toda vez que as experiências particulares possam ser confrontadas ou comparadas entre si. A demanda aqui será por uma ampliação cada vez maior desses laços, a fim de que possamos fortalecer continuadamente esse cuidado entre vizinhos e reduzir ao mínimo os malefícios da Fortuna. Talvez não precisássemos ir tão longe quanto Plutarco, quando diz que devemos considerar todas as pessoas como nossos vizinhos[361].

A imagem daqueles círculos oferecida pelos narradores do sertão, sobre o cosmo da vizinhança e a mostrar-nos um exemplo de possibilidades e de compromissos, parece já um passo significativo quando sugere uma proposta mais modesta e certamente mais plausível para os dias atuais: uma "hospitalidade narrativa", a qual, longe de propor um refúgio no interior de um microcosmo específico, ou uma renúncia da vida boa que o alimenta, prescreve uma abertura sucessiva a partir de nossas afeições mais intensas na direção de um horizonte cuja frouxidão vai ser cingida pelo sentimento de nossa vulnerabilidade comum. Devemos perseguir tal projeto, levando a sério a imaginação e a experiência da tradução. Isso é o que o item a seguir procurará desenvolver.

---

359 MACINTYRE, 1988, p. 359.

360 *Ibid.*, p. 361 *et seq.*

361 *"On the fortunes of Alexander" apud* NUSSBAUM, 2002, p. 7.

A imaginação de outras formas de vida e o exercício da tradução

Quando o direito é assumido acriticamente como uma forma de vida, o maior risco disso é a sua relativização, um problema com o qual a filosofia moral já convive desde os tempos sofísticos da nossa história[362]. Ocorre, todavia, que a proposta de MacIntyre não parece inviabilizar por completo um diálogo entre as diferentes experiências de justiça, desde que nos situemos dentro de uma "ética da tradução". Segundo o autor, em uma situação de conflito de tradições a primeira coisa que uma delas deve fazer é tentar compreender a outra, somente depois disso é que podem passar à tentativa de entendimento[363]. Nega a existência de uma linguagem ou de uma cultura em si, mas o contexto em que elas são criadas poderia reconhecer uma língua internacionalizada, para melhor ou para pior[364]. Há o latim do tempo de Cícero, o inglês do tempo de Shakespeare, o hebraico do tempo de Cristo etc., mas não se nega que há um inglês que se fala no final do século XX com uma pretensão mais ou menos universal.

O autor acredita que os poetas compreenderam bem algo que devemos aprender com eles em termos de cultura: os sistemas de nomeação e de pesquisa de uma dada tradição[365]. Aprender uma nova cultura e uma nova língua requer vivenciá-las minimamente, exige o reconhecimento de que alguns elementos não poderão nunca ser traduzidos por questões de pura incomensurabilidade, e exige ainda correr o risco de dizer heresias. Mas de qualquer maneira, o mundo ético não é refém do mundo semântico, de modo que não possa haver solução para aquele se não houver solução para este[366]. Porém, é necessário tornar-se novamente criança para aprender a falar uma segunda língua e mergulhar profundamente nela, em seus sistemas, crenças e histórias, mesmo porque a tradução não se obtém transladando literalmente palavras e frases[367].

O exercício de traduzir é, portanto, aquele que permite ao tradutor, por meio das próprias referências culturais, dirigir-se a outra cultura, admitindo tanto

---

362 ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os sofistas*. Tradução João Amado. Lisboa: Edições 70, 1999. p. 11.

363 MACINTYRE, 1988, p. 370 *et seq.*

364 *Ibid.*, p. 372 *et seq.* Supondo que falar uma língua internacionalizada seja pior para seus usuários, MacIntyre se preocupa com o lugar para o qual nos movemos, emancipados das particularidades sociais, culturais e linguísticas: aspirar a um cosmopolitismo sem raízes, estar à vontade em qualquer lugar, acaba por ser aspirar a ser cidadão de lugar nenhum. A propósito, ver *Ibid.*, p. 388.

365 *Ibid.*, p. 382 *et seq.*

366 *Ibid.*, p. 371.

367 *Ibid.*, p. 374 *et seq.*

a possibilidade de reconhecer a superioridade da que foi traduzida como a necessidade de esse tradutor revisar as próprias crenças[368]. Como vimos na segunda parte, Geraldinho, um camponês pouco afeito à vida urbana e ao transporte sobre rodas, ignora quase completamente o significado de uma bicicleta para o mundo[369]. No entanto, a necessidade de acompanhar o tratamento de sua esposa na cidade e a confiança no seu compadre que lhe ofereceu um conselho fizeram-no experimentar aquele invento, mas uma tal assimilação só se deu graças ao engenho da tradução: a bicicleta só foi assimilada pelo seu repertório à medida que encontrou ali mesmo uma linguagem por meio da qual essa modalidade de transporte pôde ser compreendida, no caso um cavalo, já que é assim mesmo que ele se refere a essa nova condução quando descreve sua tentativa de aprender a montá-la. O acervo linguístico do qual dispõe gera para a testemunha certa perplexidade para relacionar o freio da bicicleta com o freio que se coloca no cavalo, daí que necessita de um grande esforço pessoal para encontrar uma figura de expressão que lhe pareça mais apropriada e, por isso, refere-se a ele como "aquele ricursin de minguar a tuada".

O problema do relativismo, de fato, é significativo para o direito e pode ser enfrentado quando este é compreendido como uma forma de vida, como White o faz enfrentando-o com as exigências de humildade diante de outra tradição. Com efeito, assumindo a justiça como um exercício de tradução (*justice as translation*), ele entende esse exercício como uma arte de reconhecimento e de responsabilidade, experimentada pela linguagem ou pessoa[370]. O tradutor deveria, partindo do pressuposto de que toda linguagem antes de qualquer palavra é uma relação, procurar o seu lugar dentro do universo do outro, o que seria possível porque por tradução se deve entender uma verdade destacada de suas palavras, para manifestar-se em outras linguagens e culturas[371].

É certo que a tradução haverá sempre de reconhecer a intradutibilidade e as limitações do tradutor, com os riscos de suportar as perdas, mas tudo é feito na intenção de prosseguir com um texto anterior. Mas qual o motivo de White dar tanta importância a esse instituto, chegando a conceber a justiça como uma espécie de tradução? Ele está consciente de que esta é indispensável à nossa vida,

---

368 MACINTYRE, 1988, p. 388 *et seq.*

369 O CAUSO [...], 1997a.

370 "[…] aquela tradução é uma arte de reconhecimento e resposta, seja de outra pessoa, seja de outra língua". WHITE, James Boyd. *Justice as translation*: an essay in cultural and legal criticism. Chicago: The University of Chicago Press. 1994b. p. 230. Tradução livre deste autor.

371 *Ibid.*, p. 233 *et seq.* Sobre o conceito de tradução em White, ver o desenvolvimento maior que o autor faz na mesma obra, p. 257 *et seq.*

já que não conseguimos compreender nenhum texto ou linguagem estrangeira se não fizermos esse exercício[372]. E, antes de qualquer coisa, a tradução requer uma excelência moral e intelectual capaz de edificar o modelo de justiça e direito[373].

A ética da tradução parece aqui um artifício que facilita certo nível de universalização da justiça, ao passo que evita a tentação de universalidade absoluta. Ela encoraja-nos a avaliar e a transcender certo contexto, aumentando aquela tensão da linha que separa os horizontes na direção de compromissos mais extensos. Mas o que ouvimos aqui sobre a tradução estaria incompleto se não fôssemos capazes de recuperar o que mais cedo falamos da imaginação, preocupação a qual que nenhum dos dois autores parece dar a importância que merece. O próprio MacIntyre reconhece, embora não tão explicitamente, que a imaginação é indispensável para compreender outra cultura, para falarmos sua linguagem mais ou menos como um adepto consegue falar[374]. Mas Nussbaum é explícita quanto à mobilização desse recurso, não a propósito da tradução, mas da invocação da poesia como um instrumento importante de nossa aproximação com outras realidades e culturas.

Disse a autora que o texto trágico nos ajuda a pensar não apenas naquilo que nós podemos realmente ser, mas também a imaginar o que seria uma vida que nós realmente não conhecemos[375]. A grandeza da imaginação literária aqui proposta está em nos interessarmos pelo Destino das outras pessoas que são diferentes de nós, sem a necessidade, no entanto, de deixarmos de ser quem somos[376]. Numa situação de conflito em que nações distintas podem incorrer, talvez seja bom imaginar, como Riobaldo imagina do lugar seguro que a Sorte o colocou, enquanto o combate acontece perigosamente do lado de fora: o que poderia acontecer a ele mesmo se não fosse bom na pontaria e não tivesse amigos tão leais do seu lado[377]. Na introdução adicionada à edição de 2002 de seu *For Love of Country?*, Nussbaum analisa o episódio do 11 de setembro e ali reconhece, como um fator determinante daquele acontecimento, a visão muito restrita dos americanos para o que ocorre em outros países e culturas,

---

372 NUSSBAUM, 2007, p. 255 *et seq.*; sobre a inexigibilidade da renúncia, ver ainda a p. 264 da mesma obra.

373 *Ibid.*, p. 258 *et seq.*

374 MACINTYRE, 1988, p. 11.

375 NUSSBAUM, 1997, p. 93 *et seq.*

376 *Ibid.*, p. 111.

377 ROSA, 2006, p. 407.

apelando dessa forma para uma imaginação que se esforce por descobrir o que significa ser um muçulmano ou ruandense, uma pessoa bem diferente daquela que nós mesmos somos[378].

As exigências humano-materiais da justiça

A tentativa de responder mais cedo sobre a necessidade de escolher entre nacionalismo e cosmopolitismo nos levou à recusa de uma escolha dessa natureza, optando por aceitar o desafio de experimentar a tensão de viver no limite entre universalismo e particularismo. Por isso aludimos àquela ideia dos círculos que os poetas do sertão oferecem, mas que de certo modo já era muito explícita na filosofia moral estoica. Vimos ainda que a imaginação e o exercício da tradução podem ser valorosos para essa reflexão. Mas pudemos observar que uma escolha assim compromete a experiência jurídica enquanto tal, visto que a universalidade pressuposta em seu projeto cultural não corresponde àquela que o narrativismo aqui considerado sugere. Importa agora dizer algo mais sobre o sentido que o direito ainda pode ter na demanda atual pela realização da justiça.

Em verdade, a teoria das *capabilities* sustentada por Nussbaum em alternativa ao contratualismo, e atrás referida, pode talvez aqui ser retomada, exclusivamente, embora, para iluminar uma reflexão global sobre a justiça, de modo que esta venha a ser experimentada no limite. Suas queixas contra a teoria de Rawls sobre um direito dos povos devem ser levadas parcialmente em conta, não pela hostilidade da autora à reciprocidade que, como já vimos, é da natureza do próprio direito, mas pelo comprometimento da teoria rawlsiana com a vantagem mútua (*mutual advantage*)[379]. A rejeição à ideia de reciprocidade e ao pressuposto moderno-iluminista do homem de interesses implica o regresso àquela concepção aristotélica da pessoa como um ser não exclusivamente moral, mas também dotado de uma natureza animal que lhe expõe a uma exigência de cuidado[380]. Disso resulta que o contratualismo é insuficiente também para uma concepção de justiça internacionalmente aplicável: enquanto trata os países pobres do mesmo modo como trata os doentes e os animais na teoria jurídica em geral, nenhum deles pode tomar lugar em um consenso de sobreposição, ficando, assim, excluídos de qualquer promessa de justiça.

---

[378] NUSSBAUM, Martha C. *For love of country*: in a new democracy forum on the limits of patriotism. Boston: Beacon Press, 2002. p. xii *et seq*.

[379] *Id.*, 2007, p. 89 *et seq.*

[380] *Ibid.*, p. 87.

Não obstante tudo que foi dito anteriormente, é errôneo acreditar que a autora americana quer afastar definitivamente o contratualismo da sua teoria da justiça, já que ela reconhece a consistência e a relevância de seus argumentos[381]. Essa mesma posição é defendida quando a reflexão sobre a justiça é projetada na discussão sobre o cosmopolitismo. A sua tese vai no sentido de que o contrato social é insuficiente para lidar com a condição atual de interdependência entre os povos e nações[382], ao passo que também não possui nenhuma resposta em termos de justiça para as futuras gerações[383]. Nesse sentido, entende que Grócio tinha uma compreensão mais adequada do direito internacional, quando partia do reconhecimento moral da dignidade e da sociabilidade da pessoa humana[384]. É por isso que Nussbaum admite que a sua avaliação das potencialidades humanas se alia a Rawls contra todas as formas de utilitarismo[385], de tratamento do homem como meio, mas dele se diferencia porque aposta na exploração das capacidades humanas dentro de uma sociedade liberal e pluralista, algo que a teoria rawlsiana não alcançaria[386].

Os recursos e as condições de cada país são definidos por fatores meramente circunstanciais, daí que Nussbaum não admita que a autossuficiência possa ser presumida, possa determinar nossas obrigações de justiça no mundo[387]. Para ela, entre outras falhas da teoria de Rawls, encontra-se a de tratar os Estados daquela forma[388], esquecendo-se da interdependência que há entre eles e simplificando as relações político-internacionais. A circunstância trágica da vida também não poupa as nações, por isso esse pressuposto deve iluminar também as deliberações envolvendo os países[389]: aqueles que estão à frente do poder deveriam aprender com Rousseau que os reis não podem tratar os súditos como pessoas que eles nunca serão um dia[390].

---

381 NUSSBAUM, 2007, p. 10 e 69.

382 *Ibid.*, p. 18.

383 *Ibid.*, p. 21.

384 *Ibid.*, p. 36-37 e 273.

385 *Ibid.*, p. 70 *et seq.*

386 *Ibid.*, p. 248.

387 *Ibid.*, p. 272.

388 *Ibid.*, p. 234.

389 *Ibid.*, p. 132.

390 "Rousseau nos diz que a imaginação tende a simpatizar, apenas, com quem se assemelha a nós, aqueles cujos acontecimentos reais podem se dar com a gente mesmo. Os reis não têm pena dos súditos, pois imaginam que nunca sairão do trono, mas que este é um raciocínio frágil e enganoso". *Id.*, 2002, p. 132. Tradução livre deste autor.

Já vimos que a nossa condição trágica, projetada no mundo prático, sugere uma atitude de cuidado entre nós. Essa fragilidade nos é comum enquanto comunidade de seres humanos e por isso não conhece fronteiras de qualquer espécie. Não será o caso aqui, superando as limitações da *polis* onde está circunscrita, de reconhecer na teoria de Aristóteles sobre a amizade (φιλία, *philia*) um lugar possível para uma justiça cada vez mais extensa em relação a outros povos? A amizade, segundo o que pensa, é uma espécie de amor-próprio ("el grado más alto de amistad se compara com la que uno tiene para consigo mismo"[391]), mas é muito mais que uma simples utilidade comum entre os amigos: baseia-se, originariamente, na excelência que desenvolvem e partilham entre si[392]. O Estagirita nos ensina uma coisa fundamental para compreender a construção de qualquer comunidade humana: unimo-nos a outras pessoas de um modo mais autêntico quando podemos nos apoiar mutuamente[393], tanto nas alegrias como nas tristezas[394]. A própria concórdia, não sendo uma amizade no sentido rigoroso do termo e não dependendo sequer que as pessoas se conheçam, dá-se apenas por causa de uma comunhão de fins virtuosos que os agentes experimentam[395]. Não seria o caso, talvez, de dizermos que, quando encontramos no estrangeiro um sentimento comum ao nosso, nos tornamos muito mais receptivos a ele e as condições de hospitalidade ficam mais favoráveis? A probabilidade de reduzir suas fronteiras, quando duas culturas descobrirem a comunhão de propósitos que as une não está descartada[396], o que impede de falar, *in abstrato*, de possibilidade ou impossibilidade de universalização da justiça.

O que se pode pensar sobre as estruturas de poder e sobre a correlação de forças numa comunidade de nações que se assumem no projeto que Nussbaum defende? A autora vai aceitar, pelo menos em parte, a doutrina da soberania, admitindo sua relevância moral por oferecer aos diferentes povos a autonomia de darem a si o próprio direito[397]. Uma estrutura descentralizada de poder na

---

391 ARISTÓTELES, 1970, 1166b.

392 *Ibid.*, 1156b e 1164a.

393 "Esta amizade é, quanto ao tempo e tudo mais, perfeita; tudo está igualado nela, e os amigos recebem benefícios semelhantes um do outro, tal como deve ser entre os amigos". *Ibid.*, 1156b.

394 *Ibid.*, 1171b.

395 *Ibid.*, 1167a-1167b.

396 CAMPEÃO [...], 1981.

397 "A soberania nacional, sustentei, tem relevância moral, pois respeita a autonomia da pessoa, o direito de dar a si próprio leis que decide criar". NUSSBAUM, 2007, p. 314, tradução nossa.

esfera internacional permitiria uma atualização permanente dos seus órgãos e uma sensibilidade maior para o diálogo entre os agentes governamentais e não governamentais[398]. O Estado, na sua estrutura formal, nunca deve ser entendido como uma realidade moral necessária, visto que mudamos de país como não podemos mudar de corpo[399]. Desse modo, deveria ser organizado sob a orientação de princípios e não de um aparato coativo, funcionando de modo parecido ao direito natural antigo[400]. Observa que certos direitos hoje reconhecidos devem ser tomados como pré-políticos e não como artefatos ou criações pertencentes a uma instituição qualquer[401].

A autora desconfia do contratualismo como foi dito, e agora importa lembrar um motivo especial que ela tem: o caráter procedimental que essa teoria sugere. Qual solução? Pensar a justiça a partir de princípios e instituições que sejam capazes de promover o florescimento das potencialidades humanas, não apenas internamente como já vimos, mas também na esfera internacional[402]. A compreensão dessas estruturas passaria não somente pela promoção das capacidades humanas, mas também pela construção de certa "teoria do bem"[403], a qual, nunca é demais recordar, independe da aceitação do que alguns chamariam de uma "ética das virtudes". Nesse sentido, todos se obrigam a prover as capacidades de todas as

---

398 NUSSBAUM, 2002, p. 314 *et seq.*

399 "Não podemos dizer, de forma semelhante, que o Estado é um ponto de partida moral necessário. Embora seja verdade que cada pessoa viva, em qualquer momento, dentro das fronteiras de um Estado, as pessoas podem se mover de um Estado para outro, enquanto não o fazem e não podem migrar de um corpo para outro". *Id.*, 2007, p. 237. Tradução livre deste autor.

400 *Ibid.*, p. 237. Essas ambiguidades às vezes comprometem a compreensão do pensamento "jurídico" da autora, ora defendendo uma contingencialidade dos nossos compromissos, ora sugerindo um regresso ao ontoteleologismo clássico, em que as disposições da justiça já se encontram definidas. Compreendemos, por certo, que o fato de se tratar de uma autora cuja formação original não é jurídica, mas filosófica, ela às vezes não dá muita importância ao percurso que a filosofia jurídica já realizou, nomeadamente aquele que recusa um dualismo necessário entre direito natural e direito positivo. Acreditamos que, caso desse conta disso, poderia ser fiel às suas convicções da tragédia sem necessariamente se alimentar de uma teoria do direito natural pressuposta no texto clássico: ela própria consegue ver a possibilidade de falar da *Tyche* sem entrar na discussão metafísica que o tema às vezes sugere, aceitando o desafio de pensá-la, apenas, como aquilo que nos ocorre, desvestindo-se de outras compreensões religiosas ou de outra natureza.

401 *Ibid.*, p. 285.

402 *Ibid.*, p. 274 *et seq.*

403 "Sugeri que a teoria de Scanlon precisa, em última análise, de uma teoria política do bem; por outro lado, a ideia de igual dignidade já insere um componente quase contratualista na minha teoria baseada no bem, estipulando desde o início o seguinte: que qualquer distribuição de bens básicos deve mostrar igual respeito por todas as pessoas". *Ibid.*, p. 274 et seq. Tradução livre deste autor.

pessoas, de modo que a autora duvida da possibilidade do liberalismo de Rawls ser praticado em todos os cantos da terra, sobretudo porque ignora que existem outras formas de democracia fora do Ocidente e que praticam a tolerância[404].

O projeto de justiça defendido por Nussbaum em sua teoria do cosmopolitismo pretende ir um pouco além daqueles deveres abstratos que encontramos em Kant[405], isso porque mais importante que pensar em deveres é falar em nossos papéis nas instituições, seja na esfera pública e privada, seja no ambiente interno e externo[406]. Por outro lado, duvida que a simples transposição que Rawls faz da posição original da primeira para a segunda fase tenha alguma eficácia na esfera universal, considerando que muitas nações do mundo não têm governantes que representem a população como um todo[407] e ainda muitas delas vivem sob um regime de tirania[408]. Desse modo, seria necessário ir além de um universalismo procedimental, repensando as estruturas atuais da comunidade internacional e com isso implementar aquelas potencialidades que aprofundaremos logo à frente e a propósito da justiça global[409]. Além disso, a autora refuta a intervenção gratuita em outras nações[410], reforçando o papel que o pluralismo cultural tem a promover na construção de uma justiça para todos os povos do mundo[411]. Aborda tudo isso na perspectiva de um respeito que se deve ter para com outros povos e culturas[412]: somos moralmente iguais independentemente do lugar onde habitamos[413], e a

---

404 NUSSBAUM, 2007, p. 298 *et seq.*

405 Isso não significa, todavia, que o contratualismo de Kant não tenha nenhum valor na esfera internacional, uma vez que, diferentemente de Hobbes, está sustentado em pressupostos morais e que constitue uma boa alternativa ao pensamento utilitarista. Para isso, ver *Ibid.*, p. 270 *et seq.*

406 *Ibid.*, p. 307 *et seq.*

407 Observar que a autora chama a atenção para a exclusão das mulheres, das minorias etc.

408 *Ibid.*, p. 232 *et seq.*

409 *Ibid.*, p. 274 *et seq.* e 314 *et seq.*

410 *Ibid.*, p. 255 *et seq.*

411 *Ibid.*, p. 314.

412 *Ibid.*, p. 296.

413 "Dito assim ao modo de Scanlon, a ideia de justos termos de cooperação (termos que não podem ser razoavelmente recusados) é uma forma intuitiva poderosa de compreender a noção de que os humanos são iguais moralmente, apesar das circunstâncias de suas vidas serem amplamente diferentes em um mundo desigual. Isto é decisivo para para discutirmos sobre a justiça global". *Ibid.*, p. 272, tradução nossa.

noção de deveres, encontrada no pensamento cosmopolita ocidental, aponta sempre para a obrigação de proteger e para a proibição de agredir quem quer que seja[414].

A autora elogia Rawls pela censura à pretensão de um país exigir mudanças internas em outro, além de sua crítica ao utilitarismo, dada a omissão deste às particularidades das pessoas e o apego a uma falsa satisfação geral[415]. Mas o autor é censurado por ela também, só que por não ter prestado suficiente atenção ao fato de que muitas nações vivem hoje submissas a impérios econômicos e culturais[416].

---

[414] NUSSBAUM, 2007, p. 276.

[415] *Ibid.*, p. 236 *et seq.*

[416] *Ibid.*, p. 240. A proposta da autora guarda aqui semelhanças e diferenças também em relação àquela que Raz irá formular em sua tentativa de empreender uma concepção política dos direitos humanos. Diz o autor que somente podemos falar de direitos humanos quando simultaneamente estivermos diante de algum interesse individual que as circunstâncias sociais exigem sua implementação, de alguma condição que obrigue o Estado a respeitar ou a promover um tal interesse e da inexistência de imunidade estatal contra uma interferência externa para a implementação de tais interesses. RAZ, Joseph. Human rights without foundations. *Oxford Legal Studies Research Paper*, Oxford, n. 14, p. 1-20, Mar. 2007, p. 18. Como chega a essa conclusão? Da constatação de que, se agora é um bom momento para as práticas e para a reflexão sobre esses direitos, não obstante a hipocrisia da sua retórica, precisamos superar a imprecisão e o reducionismo das teorias tradicionais a respeito (Gewirth e Griffin). *Ibid.*, p. 1 e 3 *et seq*. Visto que, centradas apenas na personalidade e na proteção da atividade humana, tais teorias restringiriam a abrangência dos direitos humanos aos que têm essa atividade ameaçada, julgam que uma pessoa sob domínio de outrem é menos pessoa que outra sem constrangimentos. Iludem-se ao achar que não sofrer violência contra a liberdade é garantia de êxito na atividade humana. As teorias tradicionais também, ao tratarem os direitos humanos como direitos morais em geral, os expõem a uma grande variação de tempo e lugar, sem definir os critérios que lhes confiram alguma universalidade, além de que seu catálogo é deficiente porque o privilégio da preocupação com o *status* é feito em prejuízo da preocupação com a vida boa como um todo. O autor é levado a sugerir uma abordagem alternativa dos direitos humanos, a qual, pelo que parece, não somente denuncia o relativismo moral como também reconhece uma universalidade axiológica, rejeitando de qualquer modo, explicitamente, a pretensão de universalidade: essa aspiração seria pouco convincente, sobretudo, por causa da vagueza dos aludidos *minimal standards* que orientariam essa universalização. *Ibid.*, p. 8 *et seq.*, 14, p. 16 e 17. Acredita que uma concepção política permite: dar uma feição a tais direitos, identificar os padrões morais que os fazem exigíveis e viabilizar sua experimentação. O diálogo com Rawls e a exploração dos direitos humanos como limitadores da soberania nacional, no que até certo ponto atrairia de Nussbaum as mesmas críticas que ela dirige ao autor americano, parecem ser a principal contribuição que Raz nos oferece nessa matéria. Em verdade, reconhece que *The Law of Peoples* elabora a melhor concepção política de direitos humanos, estabelecendo limites à soberania interna e à legitimidade da guerra. *Ibid.*, p. 9. Aceita-a, afirmando que é a possibilidade dessa limitação que justifica uma ação internacional contra a violação daqueles direitos. Argumenta que é preciso superar a compreensão de tais direitos como "direitos contra os estados" (antissoberania), visto que podem ser invocados contra organizações e outros agentes internacionais, além de agentes e organizações internas. Mas o autor, aparentemente, pelo menos em parte concordaria com Nussbaum nessa matéria. É que à medida que enxerga os direitos humanos como justificação moral para violar a soberania nacional, algo que ela vê com reservas, tem uma igual pretensão de seguir além de Rawls: o fundamento daqueles direitos em um sistema de cooperação social e de mútua vantagem seria um esboço insuficiente,

A crítica lhe é feita ainda por admitir a intervenção em outros países, sendo necessário, para ela, encontrar uma alternativa para isso, servindo-se dos argumentos de Grócio contra as intervenções gratuitas[417]. De qualquer modo, não crê que o argumento do Estado-nação seja suficiente para evitar a intervenção, considerando que existem muitos estados injustos. A prudência nesse caso exige ir além do reconhecimento dos direitos humanos por todas as nações, implementando as políticas de promoção das capacidades onde for preciso, sem impor a outros povos a vida boa que nós perseguimos.

O ponto de partida de Nussbaum é a sua recusa da teoria contratualista por esta apostar na construção de uma sociedade global a partir de um compromisso recíproco e de mútuas vantagens. Daí que a proposta da autora se coloca para além das fronteiras do direito, uma vez que a reciprocidade recusada, como vimos, é inerente à sua compreensão. Sustenta que um projeto de justiça, de princípios políticos, não pode ignorar a desigualdade perversa existente no mundo atual, onde as multinacionais esmagam o poder das nações, bem como o fato de que muitas delas superam as outras em condições econômicas[418]. Uma teoria da justiça em termos cosmopolitas haveria de ser muito mais que uma teoria sobre a guerra e a paz e, nesse caso, o contratualismo de Rawls para um "direito dos povos" seria incapaz de oferecer uma boa saída, dado que se orientaria por três pressupostos enganosos: o de que o contrato é feito entre iguais em poder e em recursos, o de que deve buscar mútuas vantagens em termos econômicos, o de que tudo isso é celebrado entre Estados-nações. Não obstante Rawls tenha acertado na estrutura interna, quando se preocupou com a distribuição de bens, no seu esboço de uma justiça global teria falhado profundamente por não se preocupar com a igualdade entre as nações[419].

---

dada a pluralidade das circunstâncias de cooperação e que podem dispensar alguns direitos que o autor americano considera um dos inalienáveis direitos humanos. *Ibid.*, p. 10 *et seq*. A projeção da estrutura básica da sociedade, concebível internamente, quando projetada internacionalmente estaria condenada ao insucesso, dado o pluralismo moral hoje experimentado. De resto, tanto Rawls como outros autores importantes não teriam compreendido bem a relação entre moralidade e direitos humanos, sendo certo que, tal como na ordem interna, os limites do indivíduo são fixados pelo caráter do Estado, que determina o limite de atuação individual; assim também é o que ocorre na esfera internacional. *Ibid.*, p. 13. A concepção política de direitos humanos de Raz, como que pagando um tributo à sua própria tradição filosófico-positiva, tem dificuldades de aceitar uma concepção puramente moral desses direitos, apelando para a alternativa de considerá-los a partir do reconhecimento institucional que permita transcender a toda experiência da moral privada.

417 NUSSBAUM, 2007, p. 255 *et seq.*

418 *Ibid.*, p. 224 *et seq.*

419 *Ibid.*, p. 235.

A autora americana confessa sua simpatia por Grócio, pelo fato de sua teoria do direito internacional não ser contratualista e se basear na dignidade e na sociabilidade da pessoa humana[420]. Contrapondo as duas ideias, seria preciso, hoje, superar a noção de mútua vantagem, começando por quebrar o silêncio de Rawls sobre igualdade de oportunidades e por ampliar a sua lista de direitos e obrigações na esfera internacional[421]. A autora recorre tanto a Aristóteles como a Marx para dizer que a plenitude de uma vida demanda uma pluralidade de bens (alimentação, educação, integridade física, liberdade de religião e de expressão etc.), bens estes que, quando simplificados ou simplesmente violentados, implicam a redução considerável da nossa dignidade[422].

Postas assim as coisas, as *capabilities approach*, na esfera internacional, deveriam listar as habilidades centrais que as nações se obrigariam a implementar, bem como medir (*measures justice*) o grau de justiça desses países a partir dos níveis de distribuição das riquezas entre seus cidadãos[423]. Essa teoria quer, então, tornar-se uma aliada dos direitos humanos, especialmente dos de primeira e de segunda geração, dando precisão à sua linguagem que, por Nussbaum, é considerada muito vaga e abstrata. Aqui reside uma questão muito importante: a base para a atribuição de direitos às pessoas não pode ser as faculdades humanas que circunstancialmente possuem, num determinado momento e lugar, mas sim atributos que o gênero humano possui enquanto tal[424]. Isso significa que se a abordagem tradicional dos direitos humanos visou assegurá-los em sentido negativo, as *capabilities approach* os exploram num sentido positivo: ativando as potencialidades que as pessoas têm para viverem e atuarem como tais.

A grande preocupação de Nussbaum, pelo que estamos vendo, é construir um mundo decente para todos. E se aqui regressarmos a uma questão anterior, veremos que aquela dimensão trágica do cosmopolitismo, defendida pela autora, ajuda-nos a pensar construtivamente a pobreza: ela não é fruto da indolência, mas algo parecido com uma tragédia grega, em que os heróis não aceitam passivamente seu Destino, lutando com altivez contra suas adversidades. A autora

---

420 "Para Grocio, todos os direitos na comunidade internacional, incluindo a própria soberania nacional, derivam, em última análise, da dignidade e sociabilidade do ser humano". NUSSBAUM, 2007, p. 230. Ainda sobre a dita superioridade da teoria de Grócio em relação às teorias de Rawls e de Kant, ver a mesma obra nas p. 36 e 273 *et seq.*, tradução nossa.

421 NUSSBAUM, 2007, p. 242 *et seq.*

422 *Ibid.*, p. 278 *et seq.*

423 *Ibid.*, p. 281 *et seq.*

424 *Ibid.*, p. 285 *et seq.*

defende que cada povo seja reconhecido de tal forma nas relações com outros povos e culturas[425]. Pensar construtivamente é o que, aliás, Riobaldo faz quando não se contenta em simplesmente denunciar a adversidade do sertão que vitima o sertanejo: contemplando seu amigo morto num duelo desprovido de sentido, Marcelino Pampa, pensa no que aquele homem teria sido se em seu tempo dispusesse da oportunidade de nascer e de viver numa terra onde o vigor do seu caráter pudesse melhor aflorar[426].

As *capabilities approach* confeririam à justiça global um caráter predominantemente moral, orientando-se por dez princípios básicos[427]:

a) a responsabilidade de as nações ricas ajudarem as nações pobres;
b) o respeito à soberania e o seu compromisso com o florescimento das potencialidades;
c) as nações mais prósperas transferirem parte de seus rendimentos às demais;
d) as empresas investirem no desenvolvimento social da localidade onde têm os seus negócios;
e) as instituições melhorarem suas estruturas para otimizarem os níveis de qualidade e de moralidade nos negócios internos;
f) uma estrutura mundial pequena, descentralizada, mas eficiente;
g) todos estarem atentos a uma situação de desvantagem que pode afetar a qualquer um;
h) o cuidado com as pessoas dependentes;
i) a compreensão da família como algo importante, mas não limitada ao âmbito doméstico;
j) a educação como alavanca do desenvolvimento das potencialidades humanas como um todo.

A dignidade da pessoa humana torna-se aqui um bom paradigma da sociedade liberal, um guia para as nossas ações em qualquer lugar que elas ocorram, e sempre orientadas pela consciência da vulnerabilidade comum das nossas vidas[428]. Quando fala das teorias morais no nosso tempo, do regresso a Aristóteles e da recusa do utilitarismo, Nussbaum argumenta primeiramente que os bens demandados pela pessoa são plurais. Essa pluralidade que, às vezes, levará à incomensurabilidade não significa necessariamente um apelo ao relativismo e muito

[425] NUSSBAUM, 2008, p. 84.

[426] ROSA, 2006, p. 583.

[427] NUSSBAUM, 2007, p. 316 *et seq.*

[428] *Id.,* 2006, p. 18.

menos um testemunho de irracionalidade da experiência moral. É que, para ela, invocando sempre o que o Estagirita diz sobre a deliberação, diante de um conflito de bens o agente não escolhe arbitrariamente um deles, mas o faz de acordo com o conhecimento que tem de cada um dos que concorrem para a sua atenção[429].

A recusa de Nussbaum a uma teoria da justiça que se restrinja a um simples procedimentalismo parece bem justificada, sobretudo, porque daquilo que vimos da experiência prática do sertão, viver bem é dominar todas as excelências necessárias para fazer frente à contingência do mundo e lugar em que o agente moral atua, nisso implicando a fruição dos recursos necessários para desenvolver essas excelências. As ciladas que são próprias do sertão e a incerteza de sua travessia requerem, antes de tudo, que o homem tenha um cavalo, por isso que Riobaldo requisita e Seo Ornelas reconhece a necessidade de uma boa montaria, para que os homens o transponham com segurança, dado que sabidamente um tal percurso não pode ser feito a pé[430]. Contrariamente ao que possa parecer, isto é, que Nussbaum deixe o seu projeto exposto a um relativismo material insustentável, ela invoca em seu socorro uma clara noção de princípios – embora princípios em sentido mais político que propriamente jurídico, bem o sabemos.

Os princípios invocados por Nussbaum fornecem a forma e o conteúdo da ideia de dignidade[431]. Eles parecem bem representados na sua lista de dez capacidades humanas centrais, dispostos de forma sistemática, universalmente racionalizáveis e abertos à necessária adaptação, conforme as circunstâncias concretas da constituição jurídica local: as *capabilities approach*[432]. É verdade que a autora diz que a sua proposta (política) visa apenas promover as capacidades e não propriamente colocá-las em atividade, mas a nós parece que o que ela quer realmente mostrar é que seu projeto não pretende ser uma doutrina abrangente. A melhor forma de compreender esas listagem seria tentar imaginar uma vida sem qualquer dignidade, independentemente do lugar onde se viva. Seu projeto é um esforço para responder a uma questão importante para o direito no nosso tempo, comum a todos os povos e nações: a questão trágica[433].

---

429 NUSSBAUM, 1999b, p. 182 *et seq.*

430 ROSA, 2006, p. 452.

431 "Tento, então, fundamentar uma lista de dez capacidades centrais, indispensáveis a uma vida com dignidade. Tal como os princípios de Rawls, os que defendo, também políticos, dão forma e conteúdo à ideia abstrata de dignidade (cf *TJ* 586)". NUSSBAUM, 2007, p. 75, tradução nossa.

432 Para conferir a listagem das dez capacidades defendidas por Nussbaum, ver *Ibid.*, p. 76.

433 NUSSBAUM, 2001a, p. 184 *et seq.*

A análise desse problema parece reforçar uma teoria da justiça que supere um simples procedimentalismo jurídico, afirmando que não podemos simplesmente testemunhar uma experiência trágica na vida moral do agente: a tragédia tem alguns custos tão elevados que ninguém estaria obrigado a suportá-los de fato, sendo certo que isso nos obriga a desenvolver um catálogo desses custos, já que é a partir deles que saberemos quais seriam moralmente exigíveis e quem se obrigaria a suportá-los[434]. A questão trágica, então, depende de uma teoria moral adequada e fundada na noção de dignidade da pessoa, tudo isso para além da simples substituição de um bem por outro, mesmo porque seria possível nos Estados Unidos encontrar quem substituísse por dinheiro o seu direito de voto.

Quando a autora sugere – é possível até que estejamos mais influenciados por essa questão do que ela própria, em face dos materiais que as Partes 1 e 2 nos ofereceram – um pensamento prático que leve a sério a condição trágica do homem, a nossa vulnerabilidade comum, possivelmente tenhamos que tomar um rumo diferente daquele escolhido por Dworkin em sua busca por uma unidade do valor para responder aos desafios do pensamento jurídico atual. Sem prejuízo de outras questões que certamente haveremos de retomar, importa dizer agora que o autor, enquanto reconhece "a conexão crucial entre nossa responsabilidade ética de viver bem e a responsabilidade autorreflexiva que temos por nossas decisões isoladas"[435], refuta veementemente muitos pressupostos da tragédia a que aqui temos feito referência, nomeadamente a correlação entre responsabilidade e capacidade do agente.

A insistência do autor numa unidade do valor é importante por nos oferecer uma proposta de universalidade do direito, sendo também razoável sua tese sobre uma interpretação colaborativa entre a prática jurídica e a literária, dado que procura por uma interface produtiva entre as duas, preservando as respectivas autonomias e a integridade do direito[436]. Esse direito nós o extrairíamos de uma grande árvore – "sem prejuízo da identidade dos discursos em causa"[437] – que sintetiza os mandamentos ou virtudes – a moralidade humana – que têm que ver com nosso compromisso de vivermos da melhor forma possível[438], sendo

---

434 NUSSBAUM, 2001a, p. 197 *et seq.*

435 DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho*. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 383.

436 Para uma compreensão global do projeto de Dworkin que responde ao problema da unidade do valor e da integridade do direito, sobretudo do que consta daquela que parece ser uma revisão dos trabalhos anteriores, *Justice for hedgehogs*, ver LINHARES, 2013, p. 103 *et seq.*

437 *Ibid.*, p. 108.

438 DWORKIN, *op. cit.*, p. 26 e 342.

certo que "o direito é um ramo, uma subdivisão, da moral política"[439], esta que por sua vez é instituída pela passagem sucessiva dos juízos éticos – relativos ao viver bem a vida – para uma moralidade pessoal – relativa ao tratamento das outras pessoas. Ocorre, porém, que o autor não apenas negará que possa haver um conflito moral, dado que, segundo ele, a nossa moralidade não é engendrada a partir de fatos brutos e, sim, a partir de argumentos, nos quais nos apoiamos mutuamente[440]. Não somente negará também que possamos falar em autênticos dilemas morais, mesmo porque uma teoria integrada dissolveria perfeitamente essa "disputa verbal"[441]. A sua proposta, como que pagando um tributo à herança liberal moderna e partindo da especificação do mundo humano como o que não emerge diretamente da causalidade determinista, assume muito claramente as exigências teóricas de aceitarmos a responsabilidade moral e indesculpável do agente[442].

Mas Dworkin parece ter consciência de que sua exposição é, no mínimo, controversa: "Uma teoria plausível da responsabilidade deve explicar não somente o apelo amplo do sistema abstrato, mas também quando e por que seus detalhes se tornam controversos"[443]. Sua hostilidade à tragédia apenas reforça o que ela tem de mais precioso: advertir-nos contra a pretensão de muitos filósofos de nos encherem de confiança, enquanto simplificam demasiadamente nossas vidas, algo contra o qual, como vimos na primeira parte, o cego Tirésias tentou dissuadir o pretensioso rei de Tebas. O que o autor parece não considerar é que o pensamento trágico não requer, necessariamente, o banimento de um sistema de responsabilidade, mas apenas um olhar criterioso para as condições reais em que o agente está mergulhado, para saber até que ponto ele pode fazer uso de suas capacidades de ajuizar acertadamente sobre o mundo e para integrar essa escolha com um plano mais geral de viver bem a vida. Quando Riobaldo lança dúvidas sobre a possibilidade de um julgamento acertado[444], ele não está isentando Zé Bebelo da responsabilidade pela ofensa que cometeu, mas esforçando-se para elaborar uma decisão que reflita o que aquele homem foi antes de sua ação avaliada e o que poderia ser no futuro se pudesse repará-la, algo que somente uma sabedoria prática que dê conta da contingência do sertão é capaz de fazer.

---

439 DWORKIN, 2014, p. 620.

440 *Ibid.*, p. 19.

441 *Ibid.*, p. 627 *et seq.*

442 *Ibid.*, p. 334 *et seq.*

443 *Ibid.*, p. 346.

444 ROSA, 2006, p. 269.

Se agora nos é permitido concluir este tópico, faremos isso afirmando que uma compreensão da justiça em seu sentido mais global possível, assim como a promoção das capacidades humanas, tudo conforme Nussbaum demanda, vão requerer um esforço considerável de repensar a cultura jurídica, assim como a formação daqueles que de algum modo participam do processo de deliberação pública. Como vimos antes, além da autora se empenhar pela especificação das *capabilities* e, com isso, oferecer uma melhor compreensão do que Sen nos apresentou para implementarmos uma vida humana decente, ela se debate com os princípios políticos básicos que seriam incorporados pelos direitos constitucionais, direitos humanos e outras legislações ocupadas do desenvolvimento humano em todas as partes do mundo. Ela acredita que o compromisso com a criação de oportunidade, para que todas as potencialidades humanas possam florescer, é algo muito mais sério que uma avaliação simplória da justiça social, devendo especificar um mínimo de obrigações a serem implementadas pelos agentes públicos[445]. Mas o que aqui parece mais urgente anotar é que esta seria uma operação interdisciplinar que envolve economistas, cientistas políticos, diplomatas e políticos, todos orientados pela busca do desenvolvimento humano, assim como pela rejeição ao projeto de desenvolvimento econômico hoje em curso no mundo e seu pressuposto de mútua vantagem[446]. A educação jurídica, portanto, é o tema do item a seguir, no qual se pretende refletir as implicações jurídico-teóricas que uma formação assim nos traz.

A educação jurídica e a reabilitação das humanidades: a questão aristotélica das habilidades judicativas, a racionalidade narrativa e as apostas de Nussbaum e de White na literatura e na imaginação dos juristas

O réu Zé Bebelo encontrava-se em apuros naquele julgamento "torto", quando os homens de Joca Ramiro, depois de uma enraivecida acusação, pediram a execução do inimigo. A Sorte do acusado, um homem até certo ponto de propósitos nobres aos olhos de Riobaldo, poderia ter sido outra se não fosse a intervenção deste no curso do julgamento. Como vimos na parte anterior, Zé Bebelo fora feito prisioneiro momentos antes numa operação, e foi graças à simpatia que

445 NUSSBAUM, 2007, p. 291 *et seq.*

446 *Ibid.*, p. 306 *et seq.*

Riobaldo tinha por ele que a imediata execução do prisioneiro não aconteceu. Aliás, as palavras ditas aos seus homens no momento da captura já eram muito apropriadas: "Joca Ramiro quer esse homem vivo! Joca Ramiro faz questão!..."[447]. Tratava-se agora de, em nome da justiça de Joca Ramiro, dar a oportunidade para que o preso fosse defendido das acusações que acabara de sofrer.

Com efeito, Riobaldo encheu-se de coragem a certa altura do julgamento para propor uma solução, reconhecida como adequada para as duas partes ao final, de modo que o orador foi aplaudido por Joca Ramiro e pelos companheiros: a vida de Zé Bebelo seria poupada, com a condição de não oferecer mais riscos àqueles homens. Regressaria para sua terra em Goiás, ficando acertado ainda que, enquanto Joca Ramiro fosse vivo, o acusado não voltaria a pôr os pés em Minas. De onde vem essa habilidade que Riobaldo revelou no julgamento? Terá ele aprendido nos livros cujas lições outrora aprendera ou ensinara? Esse é um problema que suscita discussão em todos os tempos da história humana. Uma passagem do *Édipo em Colono*, de Sófocles, faz com que pensemos na "experiência de vida" como um problema universal da racionalidade decisória:

> Filha de um cego ancião, Antígona
> aonde chegamos; à qual cidade?
> Quem hoje acolherá Édipo –
> um vagamundo – com dons escassos?
> Pouco peço, menos ainda recebo
> e a mim isso basta.
> As dores, o delongado Cronos que a mim se une
> e a nobreza ensinam-me a resignação.
> Filha, se vês um assento em um espaço
> onde é lícito pisar ou bosque sacro
> pára e acomoda-me para sabermos
> onde estamos: estrangeiros aprenderemos como os cidadãos e escutaremos o que ouvirmos[448].

Essas são as palavras que o desditoso Édipo pronuncia em sua chegada a Colono. Na cena, um ancião é guiado no exílio por uma criança, parando às portas

---

447 ROSA, 2006, p. 252 *et seq.*

448 SÓFOCLES. *Édipo em Colono*. Tradução Cristiane Patrícia Zaniratto. Campinas: Programa de Pós-Graduação em Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade de Campinas, 2003a. 1-14. Disponível em: file:///C:/Users/Antonio/Downloads/ZanirattoCristianePatr%C3%ADcia%20(1).pdf. Acesso em: 8 jun. 2015.

de uma cidade a quem o forasteiro mais tarde irá dirigir sua súplica. A personagem está cega dos olhos, mas apesar disso ela parece ter uma visão acertada de como um hóspede deve se comportar "no" estrangeiro e "perante o" estrangeiro. A cegueira de Édipo não lhe afeta o juízo, o que na filosofia prática de Aristóteles se poderia dizer que ele preserva o que é indispensável para decidir acertadamente: a experiência de vida do julgador[449]. Será que Antígona teria a mesma sabedoria diante daquele caso e decidiria com acerto igual? Se atentarmos para outra peça de Sófocles, *Antígona*, veremos que esse problema, na discussão sobre as escolhas morais, é um tema recorrente na obra daquele autor.

Em verdade, na tragédia referida, outro ancião, o cego Tirésias, entra no palácio de Creonte guiado também por uma criança[450] e, se por um lado o poeta mostra o papel de um jovem na condução de um velho, destaca ainda o conhecimento deste sobre os episódios funestos vividos pelos tebanos. O bom julgador para Aristóteles, como é sabido, jamais poderá ser um jovem, embora este possa ser excelente no que diz respeito aos assuntos da ciência. A rigor, ele poderá ser um bom engenheiro, geômetra ou músico, mas dificilmente será um bom juiz ou legislador[451]. Aludindo ao que já foi dito no primeiro percurso sobre as virtudes intelectuais no pensamento aristotélico, haveremos de reconhecer que só se pode ser bom juiz das coisas que se conhece bem, daí que a habilidade de julgar não se adquire nos livros: decorrerá do acúmulo suficiente de experiências para, numa situação particular qualquer, escolher a melhor das soluções dentre aquelas que no terreno se encontram disponíveis.

A observação de Aristóteles, por um lado, oferece uma luz para repensar a educação jurídica no nosso tempo. Por outro, parece aprofundar as dificuldades de formação dos nossos juristas. Como falar de experiência de vida, hoje, se cada vez mais se tem demandado uma cultura universal, possivelmente a resultar no enfraquecimento daqueles referenciais éticos que, no passado, nos identificavam como membros de certa comunidade e conferiam sentido às nossas vidas? Há alguma resposta a ser encontrada autonomamente no direito para essa questão

---

449 ARISTÓTELES, 1970, 1094b-1095a.

450 SOPHOCLES, 1893, 887-1094.

451 "A razão disto é que a prudência também tem como objeto o particular, com o qual se familiariza através da experiência, mas o jovem não tem experiência porque precisamos de muito tempo de vida para obtê-la. Alguém poderia até perguntar: por que uma criança pode, sem dúvida alguma, ser um matemático e não um cientista ou físico? Não será porque os objetos matemáticos são o resultado de uma abstração, enquanto os princípios dos outros saberes vêm da experiência, de modo que os jovens falam destas coisas sem convicção, enquanto o ser dos primeiros lhes é evidente?" ARISTÓTELES, 1970, 1142a. Ver também 1095a. A tradução foi livremente feita por este autor.

ou precisamos de uma formação interdisciplinar do julgador? Se a interdisciplinaridade for necessária, ainda será possível mesmo assim uma identidade propriamente jurídica dessa formação?

Decerto que o problema da formação dos juristas tem sido suscitado por diferentes escolas e autores, alguns deles a porfiarem diretamente com as pretensões de autonomia e, também, de "humanização" dos estudos jurídicos. Isso parece estar associado com as diferentes concepções da racionalidade jurídica e com os "modelos" de juiz que tais escolas defendem, aparentemente desonerando a educação jurídica de formar habilidades enquanto tais. Ocorre, no entanto, que as conclusões obtidas, até aqui neste trabalho, sobre a questão atual do direito e seus limites frente a um *debitum* universal da justiça sugerem que estamos diante da urgência de repensar a formação dos nossos juristas, mas com um fim muito definido: o de desenvolver outras habilidades que a rigor não estão previstas em nossos projetos educacionais, muito menos poderiam ser ali introduzidas por outras propostas de educação jurídica aparentemente empobrecedoras.

O *debitum* da formação jurídica a que aludimos parece exigir que se leve a sério a inquietação de Aristóteles sobre a racionalidade decisória. Com efeito, a emancipação da *praxis* que o Estagirita nos oferece não especifica propriamente o direito como os romanos fizeram e muito menos uma formação jurídica enquanto tal, mas com um pouco de esforço acreditamos que é possível traduzir, para a formação dos juristas, o que ele diz sobre o percurso a ser realizado pelo *phronimus* até dominar uma sabedoria dessa natureza. Nesse sentido, o ensaio seguinte será feito a partir de uma proposta de formação muito inspiradora: a do Law and Literature Movement, sobretudo no que Nussbaum e White têm contribuído para pensar.

A educação liberal e a condição trágica do homem: a propósito do que podemos aprender com os poetas sobre as pessoas e sobre o mundo em que atuamos

Comecemos pela concepção de homem que precisamos levar em conta, dado que, antes mesmo de discutirmos a formação dos juristas e as suas habilidades, é preciso considerar quem é o agente sobre quem eles decidem – a condição humano-pessoal dele e que, de certo modo, também é condição de quem julga! – e de que maneira suas capacidades ou incapacidades interferem na atuação desse agente. Com efeito, no dia em que Creso convidou Sólon para um jantar em seu palácio, o opulento rei da Lídia não esperava, segundo o testemunho que Heródoto nos

transmitiu[452], por aquela lição de vida que o sábio grego lhe daria. Segundo o autor, o anfitrião se envaidecia de habitar uma terra próspera e de possuir muitos tesouros, além de uma família numerosa e tudo mais que lhe permitia ser considerado o mais afortunado dos homens. É nessa circunstância que, depois de ostentar toda sua grandeza ao hóspede, pergunta-lhe qual era o homem mais feliz que já tinha conhecido em todas as terras que visitara, acreditando que se confirmaria o que todos da Lídia julgavam saber, inclusive o próprio Creso.

A importância dessa narrativa pode ser percebida ao consideramos que a resposta dada por Sólon é perfeitamente condizente com a envergadura intelectual e com a experiência de vida que o legislador grego tinha. De fato, ao se lembrar dos homens mais felizes que conhecera, nomeia um a um pessoas comuns do povo, entre atletas, agricultores e guerreiros, sejam seus conhecidos, sejam outros dos quais teve notícia: primeiramente, Telo de Atenas e, em segundo lugar, Cléobis e Bíton[453]. A decepção de Creso por não ter sido nomeado sequer como o segundo homem mais feliz carecia de uma explicação, a qual lhe foi dada de pronto nos termos seguintes:

> Ó Creso, eu sei que a divindade é toda inveja e irritável, e tu interrogas-me sobre coisas humanas. Ora, no longo tempo de uma vida, há ocasião de ver e padecer muitas coisas que uma pessoa não queria [...] Sendo assim, ó Creso, o homem é todo vicissitude. Pareces muito rico e rei de muitos homens, mas o que tu me perguntaste eu não te posso dizer que o sejas, antes de saber se atingiste feliz o termo da vida. É que o homem muito rico não é mais feliz do que o que tem para o dia-a-dia,

---

[452] HERÓDOTO, 2002, livro I, 1.6-94, mais particularmente 1.29 *et seq.*

[453] Com efeito, de Telo de Atenas se pode dizer que foi feliz, visto que era natural de uma cidade próspera, teve uma descendência numerosa e toda ela honrada, ficando todos vivos os filhos após a morte do afortunado pai, mas este também foi honrado após a morte pelos gregos em razão dos grandes feitos prestados na guerra. De igual modo os argivos Cléobis e Bíton foram felizes, visto que, além de terem durante toda a vida os recursos suficientes para a subsistência, tinham também uma grande força física que lhes rendeu uma posteridade gloriosa: por ocasião das festividades de Hera, os cidadãos careciam que a divindade fosse levada até o templo em um carro. Dado que os bois não chegaram do campo a tempo, os dois jovens submeteram a si mesmos o jugo, percorrendo longa distância, sob o olhar admirado da plateia. Os distintos argivos, assim como a mãe, foram louvados pelos concidadãos, sendo que ainda lhes sobreveio uma morte triunfante. Com efeito, diz-nos Heródoto que a mãe dos rapazes, engrandecida com o reconhecimento, pediu à deusa que concedesse aos seus filhos o melhor que o homem pode ter, de modo que após o banquete festivo, os jovens adormeceram no próprio templo e dali não se levantaram mais.

> se não o acompanha a sorte de terminar a vida no meio de toda a espécie de prosperidades[454].

Tanto Sólon como os gregos do seu tempo consideram que alguma vulnerabilidade determina a forma como o sujeito age e condiciona as sentenças que profere sobre uma situação qualquer. É por isso que aquele estranho hóspede de Creso lhe advertirá que a Sorte é muito instável, sendo certo que, por vezes, nos sorri graciosamente, mas por outras inesperadamente nos humilha e se afasta de nós[455]. E o rei da Lídia testemunhou isso melhor que todos, uma vez que, por ironia do Destino, em uma de suas guerras tornou-se prisioneiro de Ciro, rei da Pérsia, tendo invocado o nome de Sólon no momento em que foi amarrado em um tronco para ser queimado vivo. A lição para ele se tornou muito mais trágica uma vez que, para se salvar, dependeu de um gesto de compaixão de Ciro, o qual lhe deixou viver, mas na condição de escravo, talvez para se cumprir mais um Fado, isto é, o de testemunhar mais esse ardil da Fortuna: Ciro foi decapitado por ordem da rainha Tomíris e sua cabeça mergulhada em um balde de sangue, tudo para que saciasse a sede dele que demonstrou durante a vida.

Será que a circunstância presente, de pluralidade e de diferença, não reclama da educação jurídica uma atenção para a condição trágica do homem, considerando o fato de que formará pessoas que, de algum modo, tomarão decisões sobre agentes que podem estar submetidos ao capricho da sua Sorte? Será que o avanço das ciências nos permite hoje dizer, contrariando aquela sabedoria com a qual o homem clássico se deixa conduzir, que não estamos submetidos a qualquer Destino? Dizer as coisas nesses termos não significa colidir com o lugar hoje quase que inamovível, pelo menos para a cultura ocidental, da autonomia da vontade e da indisponibilidade do sujeito humano? O princípio da autonomia, disse-o Kant de uma vez por todas, impõe um "não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal"[456], o que significa dizer mais ainda que um tal princípio encontra seu sentido último numa racionalidade humana pressuposta e reconhecida em todo sujeito

---

[454] HERÓDOTO, 2002, 32.1-2 e 4-5.

[455] O poder imprevisível da *Tyche* vemos expresso na poesia de Arquíloco, graças a uma expressiva interpretação de Jaeger: "Muitas vezes a divindade eleva subitamente o homem esmagado pelo infortúnio ou atira de escantilhão o que está firmemente em pé". ARQUÍLOCO *apud* JAEGER, 1989, p. 108.

[456] KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2009. p. 90.

humano[457]. Na esteira dessa reflexão, dar a si próprio uma lei universal e distinguir-se entre todos os seres pelos nossos atributos morais constitui para a pessoa humana uma dignidade que requererá, ao fim de tudo, que o homem seja sempre um fim e não um meio para qualquer outro propósito[458].

Em verdade, não é ocasião aqui para se reconstituir o debate sobre a liberdade humana e, muito menos, é pretensão deste trabalho o de devolver as nossas vidas à arbitrariedade da *Tyche*, mas apenas e neste ponto específico, refletir um pouco sobre as condições de deliberação moral e de um humanismo liberal que assimile, de maneira razoável, a condição de pluralidade em que estamos visivelmente mergulhados. Pensando mais amplamente a ideia de Destino, talvez no sentido que Aristóteles parece entendê-lo, isto é, como aquilo que simplesmente ocorre em nossa vida e não possui uma explicação lógica para ocorrer, aquilo que o agente simplesmente não controla[459], seria possível a alguém afirmar que está a salvo de algum infortúnio que interrompa seriamente seus projetos e ambições? O que seria dado a Dona Inácia fazer, da narrativa que invocamos na segunda parte, para evitar a surpresa de que seu filho em vez de um "doutor formado" se tornasse um experiente ladrão de gado[460]?

A fragilidade humana é um tema do qual se ocuparam filósofos e poetas ao longo da história do Ocidente, ainda que para negar seus efeitos sobre nós. Vimos na primeira parte que é bastante plausível que essa humilhação tenha interferido na própria emergência do direito com os jurisconsultos romanos. Vimos ainda na segunda que o homem do sertão, ao seu modo, sofre e igualmente resiste à inexorabilidade de sua Sorte, tendo inclusive desenvolvido um *continuum* de virtudes para desafiar essa contingência. Talvez, enquanto juristas, não possamos esquecer que as escolhas morais que estão sob nossa apreciação muitas vezes são condicionadas por circunstâncias que o agente não tinha mesmo como controlar. Desse modo, deveríamos reconhecer que boa parte de nosso tempo é preenchido pela tentativa de superar a mortalidade que nos é própria, uma luta às vezes vã, porque nem mesmo o tempo se encontra em nossas mãos. Nossa condição humana, disse bem Unamuno, não sugere uma humanidade abstrata e sim concreta, de modo

---

457 KANT, 2009, p. 101 *et seq.*

458 *Ibid.*, p. 82 *et seq.*

459 ARISTÓTELES, 1998, 1362a.

460 LADRÃO de gado. Intérpretes: Liu e Léu. Composição de Teddy Vieira e Nelson Gomes. *In:* Nosso Rancho Intérpretes: Liu e Léu. São Paulo: Caboclo, 1962. 1 78RPM.

que a história do pensamento tem a sua dimensão trágica, registrada numa luta permanente entre a razão e a vida como ela realmente é, de carne e de osso[461].

A vida que nos é dado viver, de acordo com Conche, é inevitavelmente uma vida que dia a dia nos empurra para a morte[462], e sendo certo que ela está na própria estrutura vital do homem, procuramos reter o tempo pela instituição da memória[463]. Postos diante da realidade da vida, a qual também é a realidade da morte, parece não haver motivo para testemunhar nem para querer que a vida humana seja naturalmente alegre, e disso emerge uma concepção trágica do homem[464]. Uma compreensão da vida como esta é, antes de tudo, uma orientação prática de como devemos vivê-la, de como devemos julgar a conduta do agente e de como devemos promover suas capacidades para que possa atuar bem. A condição trágica inerente à identidade humana não permite que queiramos viver como se fôssemos invulneráveis, muito menos que os outros assim vivam. Não é certo que a criança vive gastando o tempo como se este fosse inesgotável, enquanto o adolescente faz mil planos como se a morte fosse irreal[465]? Uma hora a maturidade vem, e com ela o declínio, dia após dia, de algumas de nossas potencialidades. É uma tolice querer separar o homem da dor, visto que ela está no fundo da própria personalidade humana: só sofrendo que se é realmente uma pessoa[466]. O medo está na base do nosso ser... E não será o "espírito puro" um desejo de que nosso corpo seja imortal, uma negação da nossa temporalidade[467]?

Mas não é só no plano fatal da natureza, da morte e do tempo que o Acaso faz de nós pessoas vulneráveis. As diferentes formas de sofrimento, decorrentes da intolerância, da pobreza extrema e da falta de oportunidade para florescer nossas capacidades, não são estranhas a nenhum de nós. Isso mostra outra face da *Tyche* que Nussbaum ajuda a compreender: as vulnerabilidades sociais, estas que hoje uma sociedade liberal não pode de jeito algum desconsiderar e que, diferentemente das vulnerabilidades naturais, são as que comprometem também a deliberação livre dos agentes, mas não são de modo algum necessárias, visto que

---

461 UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Longseller, 2004. p. 25, 38 *et seq.*, e p. 151.

462 CONCHE, 1980, p. viii e 83.

463 *Ibid.*, p. 42, 54, 56, 68-69 e 85.

464 UNAMUNO, *op. cit.*, p. 40 *et seq.*

465 CONCHE, *op. cit.*, p. 83.

466 UNAMUNO, *op. cit.*, p. 234 *et seq.*

467 CONCHE, *op. cit.*, p. 53.

não decorrem de um *Fatum* ou de qualquer força misteriosa da natureza que o homem não controla[468]. Como diz a autora, é inevitável que um dia o homem morra, dado que isso é inerente à condição trágica da vida, mas morrer ainda criança por falta de assistência não é nada natural: é apenas o fruto da negligência humana, do egoísmo e da falta de planejamento político[469].

Nesse sentido, nem a morte prematura de Polidoro relatada no primeiro percurso[470] nem a falta de perspectiva do menino Guirigó noticiada no segundo[471] são racionalmente justificáveis, sendo a primeira resultante da deslealdade e da falta de caráter do agente que perpetrou a ação, ao passo que a segunda se dá pela omissão de quem tinha obrigação de criar as condições para que todas as pessoas tivessem condições de desenvolver suas capacidades. A exposição de uma pessoa sem capacidade de planejar-se e de defender-se das adversidades que a vida tem pode custar muito caro a ela própria e a quem calculou erroneamente seus projetos de vida.

A nossa humanidade comum nos sugere, desse modo, que os juristas e todos aqueles que, de alguma maneira, tenham que deliberar moralmente não podem de modo algum ignorar a circunstância em que o agente, sob sua deliberação, desempenha suas atividades. A educação jurídica teria como primeiro desafio, portanto, proporcionar-nos uma expansão daquela experiência do julgamento que Aristóteles considera indispensável, e o convite aqui é para revisitarmos o texto trágico, mais ou menos como Nussbaum sugere sobre a tragédia grega e seu adequado julgamento moral[472]: ali, os heróis não são julgados como bons ou ruins sem a observância da contingência à qual estão expostos! Isso é o mesmo que ignorar a responsabilidade do agente? O problema da culpa e da mutabilidade do Destino é um assunto complexo em se tratando da cultura grega, como na primeira parte ensaiamos uma discussão, mas aqui importa considerar, ainda nas pegadas da autora americana, que mesmo ali, por mais imperativo que seja o poder da Sorte, os heróis exploram corajosamente suas capacidades para salvarem, a si e a seus companheiros, de qualquer adversidade. A censura que o Coro faz a Agamêmnon, naquela passagem exemplar de uma peça de mesmo nome em

---

468 NUSSBAUM, 2001b, p. xxx *et seq.*

469 *Ibid.*, p. xxx *et seq.*

470 EURÍPIDES, 2004, 789-790.

471 ROSA, 2006, p. 448.

472 NUSSBAUM, 2008, p. 84.

que Ésquilo é autor, não é propriamente por ter sacrificado sua filha Efigênia, mas por não ter resistido firmemente à arbitrária exigência da deusa Ártemis[473].

Mas aqui se coloca, então, o segundo desafio que é posto à educação jurídica: como nos preparar para reconhecer, na situação em que temos de deliberar, um caso em que a ação do agente era evitável se, de algum modo, suas potencialidades pudessem ser ativadas? Se na primeira situação, convictos de que uma arbitrariedade da *Tyche* se impôs, tínhamos, apenas, que identificar em que modo e grau esse poder destinal modelou a ação do agente cuja ação estamos avaliando; ou convictos de que, diferentemente, o acontecimento se deu por mera culpa desse agente[474]. O problema agora é outro: como deliberar no sentido em que as capacidades da pessoa, reduzidas ou até mesmo suprimidas, possam, de algum modo, ser reabilitadas, por meio de sua promoção, a fim de que essa pessoa cumpra sua vocação de livremente implementar seu projeto de felicidade? Isso quer dizer que devemos também, hoje, pensar positivamente a tragédia, ou por outras palavras dizer que podemos de algum modo interferir no Destino? Isso importa uma discussão sequenciada, primeiro sobre a evitabilidade da *Tyche* e outra sobre as exigências de seu enfrentamento, por meio da plenitude do exercício das nossas capacidades.

Talvez tenhamos que rediscutir a concepção de homem liberal que a filosofia clássica tinha em conta, assim como os atributos que dele se esperava para que pudesse decidir e atuar livremente. A dramaticidade da vida humana, às vezes, pode sugerir que encenamos, no palco, um espetáculo de ilusionismo, sobretudo naquela nossa pretensão de não sermos humano-naturais e de dominarmos a natureza[475]: iludimo-nos ontologicamente, quando acreditamos na consistência das coisas finitas, quando esquecemos do que realmente significamos no meio delas, quando não nos damos conta de que a sabedoria verdadeira não prescinde da consciência da mortalidade. Iludimo-nos moralmente, quando acreditamos que, agindo moralmente, nos apropriamos de certos méritos. Iludimo-nos teologicamente, quando acreditamos que somos imortais. Iludimo-nos socialmente, acreditando que nos tornaremos imortais, adquirindo um nome, um prestígio. Iludimo-nos, por fim, quando atuamos, já que procuramos, por meio da ação e do trabalho, reduzir a grandeza do tempo e o poder da natureza. Mas nossa

---

473 ÉSQUILO, 1992a, 205-228. Sobre a culpa de Agamêmnon, considerada no plano da responsabilidade pessoal e do Destino dos atridas, ver comentários do tradutor, na obra já citada, p. 19 *et seq*.

474 Estamos aqui assumindo que alguma culpa é possível na tragédia grega, dentro dos limites em que é permitido ao agente resistir à desdita.

475 CONCHE, 1980, p. 72 *et seq*.

ação não tem que ser entendida como se realmente fosse uma ilusão. Estamos negando, portanto, nossa redução ao Nada? A mortalidade, a enfermidade e as misérias humanas não são, apenas, constitutivas da nossa natureza, mas são elas próprias a causa da sede de vida nova, da procura da saúde[476].

Mas a maior Fatalidade que poderia nos ocorrer hoje seria a de aceitar incondicionalmente o Destino, daí que é preciso reconhecer alguma margem de liberdade, dentro de uma concepção do homem que admite o poder destinal. Se não escolhemos nascer como nascemos, onde nascemos, fazemos uma escolha quando toleramos o que somos ou o lugar onde moramos[477]. Não temos, de modo algum, que resignarmos diante da dramaticidade da vida[478], pois como disse Riobaldo, não podemos deixar que o Diabo nos coloque sela[479]. Não disse Spinoza que a essência do homem é perseverar, não querer morrer, não aceitar o jugo de qualquer servidão[480]? O desespero e a incerteza, afinal, são oportunidades singulares para a esperança e o progresso[481]. A esperança no "progresso" ventilada por Unamuno, muito influenciada de fato pela fé da cristandade[482], não tem aqui que ser aceita ou recusada, mas apenas que ser ouvida como um elemento importante da nossa razão de viver. Importa mais ver nele as lições de que a arte pode ser entendida como manifestação de vontade de fazer frente à morte[483]. É necessário, afinal, acreditar em outra vida para merecê-la e para suportar a atual[484].

---

476 UNAMUNO, 2004, p. 70 *et seq*. A própria noção de vida eterna, defendida pelo autor, preserva a mortalidade original da vida humana: a rigor, o que se espera para a vida depois da morte é viver esta vida mesma, sem seus males, seu tédio. Em outras palavras, uma vida mortal sem a morte. *Ibid.*, p. 255.

477 "O tempo da minha vida começou a passar num momento que não escolhi e não vou compreender a cessação do seu fluxo. Porém, pela decisão resoluta de viver, retomo em minhas mãos o que não escolhi, isso porque só posso ser quem já sou, e a partir do que já sou (mesmo que isso não seja ser muito), ou ser nada". CONCHE, 1980, p. 75.

478 UNAMUNO, *op. cit.*, p. 153.

479 ROSA, 2006, p. 491.

480 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. parte III, proposições 6-9.

481 UNAMUNO, *op. cit.*, p. 165.

482 *Ibid.*, p. 89 *et seq.*, 189 *et seq.*, e especialmente, 219 *et seq.*, na aposta de ser a fé a potência criadora do homem, e 275 *et seq.*, na crença de ser o catolicismo uma moral exemplar.

483 *Ibid.*, p. 231 *et seq.*

484 *Ibid.*, p. 269.

O fato de estarmos sob a vigilância permanente da *Tyche* não significa, necessariamente, que estejamos reduzidos a uma inamovível condição de cativos. Por outras palavras, não existe incompatibilidade entre liberdade e Destino e, consequentemente, não é a opção do niilismo que haveremos de seguir[485]. A relação que a Sorte tem com o tempo[486], de acordo com o cuidadoso trabalho de Conche, não permite que tenhamos a certeza do futuro[487], e saber que só dispomos de uma pequena parcela da infinitude dele talvez seja, já, uma humilhação considerável diante do poder destinal[488]. Tudo isso é certo e reside aí, provavelmente, a prova mais cabal da fragilidade de nossas vidas. Somos mesmo criaturas frágeis, e fingir que não é assim que as coisas se passam parece ser a mais despropositada tolice, mesmo porque em nada nos aproveitaria essa fuga: podemos, por vezes, admirar um palácio suntuoso e isso até nos faz bem, mas somente conseguimos viver na nossa casa, ainda que sendo a mais humilde das choupanas[489]! Essa humilhação a que estamos expostos, porém, não é algo conclusivo, mesmo quando se sabe que essa pequena parte do tempo que possuímos pode ainda nos ser subtraída pelas contingências sociais vividas[490]. Devemos, ao contrário, aceitar o desafio dessa

---

485 CONCHE, 1980, p. 62.

486 A complicada noção de tempo, inacessível até para Santo Agostinho – "O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei" AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução Lúcio Craveiro da Silva, S. J., Elias Couto. 13. ed.Braga: Livraria A.I, 2008. (Os Grandes filósofos). livro XI, nº 14 –, aqui vai expressa simplesmente como põe Conche na relação que estabelece com o Destino: como uma espécie de absoluto que tudo envolve, foge à representação, não pode ser reduzido a uma grandeza estática, mas é perceptível numa relação de movimento... Principalmente, como um poder que não é sentido por aqueles que lhe consentem, mas que se apressa sobre todos que lhe resistem. Para isso tudo, ver CONCHE, 1980, p. 5, 14, 17, 21, 46 e 57. A leitura que o autor faz do tempo é que o leva a rejeitar a noção estoica de Destino: a tese maximalista ali encontrada negaria a própria noção de tempo e de futuro, na medida em que reduziria o futuro ao passado, isto é, diz que tudo o que vai acontecer já está inscrito no passado. Diz então que reconhecer que estamos de algum modo sujeitos ao que se pode chamar de "Destino" – a inevitabilidade da morte é a prova mais contundente de que não dominamos inteiramente o tempo e a nossa vida, a natureza e a morte são o próprio Destino –, que reconhecer sua universalidade e sua absolutez não sugere que tenhamos de pensá-lo como os estoicos pensaram. É que os gregos, afirma, tinham dele uma noção mais adequada: neles, a liberdade humana estava preservada, na medida em que o Destino estava associado à ideia de natureza, mas se distinguia da noção de Necessidade, isto é, mantinha-se dentro de uma esfera de possibilidades oferecidas ao agente. Vê-se que o autor tem uma interpretação muito própria da *Tyche* grega e se esforça, visivelmente, para salvar a esperança diante da inevitabilidade da morte. Para essa diferenciação, ver *Ibid.*, p. 22-43.

487 CONCHE, *op. cit.*, p. viii.

488 *Ibid.*, p. 1, 3, 27, 28 e 62.

489 CHITÃOZINHO [...], 1961.

490 CONCHE, *op. cit.*, p. 49-50 e 78.

incerteza e perguntar-nos o que podemos e precisamos fazer em uma experiência de vicissitudes.

Viver é arriscado, deveras[491]! A realidade do Destino comporta uma atitude positiva, não deixando que o tempo corra livremente entre nossos dedos. Se o medo está na base do nosso ser, como dito, a história exerce um poder verdadeiramente antidestinal: o incontrolável correr dos dias e o consequente esquecimento são da ordem da natureza, mas a memória é o engenho que procura reter o tempo, negando essa fatalidade e humilhação[492]. Nesse sentido, podemos dizer, com algum risco, porém, que o homem interfere no seu Destino, não porque careça de objetividade, mas porque nós o sofremos e enchemo-nos de coragem para desafiá-lo[493]. A morada do homem, pelo testemunho da história, é na abertura dos possíveis, embora sob a vigília permanente da natureza que, a qualquer distração nossa, recupera seu terreno e nos prende novamente junto à roda da Fortuna: devolve-nos à Sorte originária de viver e também perecer[494]. Mas o homem persevera... Quem negará a Riobaldo o supremo direito que julga ter, isto é, o direito de ninguém lhe pôr medo[495] ou, por outras palavras, quem dirá que ele está errado ao acreditar que o ofício do seu Destino é não ter medo[496]? Como disse Nussbaum, em nosso tempo, quando a maior parte das misérias humanas são resultantes da ganância e da negligência humanas, devemos nos perguntar a quais males nós podemos resistir e de que modo podemos evitá-los[497]. Nesse caso, a tragédia desafia o leitor a participar ativamente dela, uma experiência que fará, talvez, que a virtude prevaleça sobre o capricho do poder amoral e, onde não prevalecer, que a virtude possa por si mesma fulgurar.

Como se deve entender o homem, então, diante da inevitável exposição à *Tyche*? A noção que temos dele já não está suficientemente desgastada para hoje ainda se insistir – às vezes acriticamente – na ideia de dignidade humana e aqui convocar a atenção dos juristas para a necessidade de preservá-la? Vimos já que a

---

491 CONCHE, 1980, p. 49 e 74.

492 *Ibid.*, p. 42, 56, 68-69 e 85.

493 *Ibid.*, p. 70.

494 *Ibid.*, p. 56.

495 ROSA, 2006, p. 395.

496 *Ibid.*, p. 591.

497 NUSSBAUM, 2001b, p. xxxvii.

discussão sobre a natureza humana está sujeita a imensas controvérsias, entre as quais aquela que já sabemos ser a dúvida suscitada por Heidegger sobre o humanismo ocidental, humanismo esse que certamente encontra em Cícero um dos primeiros e mais distintos formuladores[498]. Não se pode negar o peso que essa crítica tem e o desafio que ela nos põe ao pensar o humanismo. Mas isso não impede que tomemos o pensamento de Cícero como um importante ponto de partida para a discussão. Com efeito, a visão da *humanitas* que o filósofo romano nos dá parte mesmo de uma procura: a de uma característica exclusivamente humana e que ele vê na capacidade de razão e na elegância da expressão. Assim, diz que qualquer humano, diferentemente dos animais, é capaz de compreender a relação de causa e efeito entre as coisas, fazer analogias, associar passado e presente, compreender todo o curso da vida, fazer provisões para o futuro e para as nossas ações[499].

Essa sua visão do homem nós encontramos num comentário de certo episódio sobre um grupo de pessoas que, lançadas do alto-mar para uma terra desconhecida, ali se sentiam inseguras[500]. Segundo o autor, um dos náufragos tranquilizou os demais quando viu ali sinais humanos, não os sinais que o cultivo da terra de imediato expunha, mas de algumas figuras geométricas desenhadas sobre o chão. Qual o motivo dessa distinção e da tranquilidade que dela advinha? Porque os sinais evidenciavam que aquelas terras eram habitadas por um povo que também cultivava a "ciência". Seguindo o mesmo raciocínio, o filósofo romano irá dizer que a humanidade do homem, além de tudo o que já se disse, expressa-se,

---

498 O argumento desenvolvido pelo filósofo alemão em sua *Carta sobre o humanismo* é o de que não se pode confundir o humano que é com o humano que se vê ou de quem se fala. Ele reconhece que a *Humanitas* enquanto tal foi pensada primeiramente pelos romanos, mas adverte sobre os perigos de pensar o humanismo a partir da noção que estes lhe deram: a do *homo romanus*, em confronto com o *homo barbarus*, "que eleva e enobrece a *virtus* romana através da 'incorporação' da παιδεια herdada dos gregos". HEIDEGGER, 1998, p. 39. O motivo da desconfiança é que ele já vê ali um gesto claro de empobrecimento do Ser do homem, iniciado em Platão e Aristóteles, que reduz a nossa humanidade àquilo que se manifesta enquanto ente. Se quisermos falar sobre o homem, insiste, devemos reconhecer o inefável que há nele: a essência do homem está na sua ex-sistência, no estar postado na clareira do Ser, daí que a apreensão da verdadeira noção do homem exija um diálogo profundo com os poetas e filósofos, na sua originalidade de poetizar/filosofar. *Ibid.*, p. 45 *et seq*.

499 CÍCERO, 2000, I, 11-14.

500 *Id.,* 2008, I, 30.

também, na sua arte[501], na urbanidade do trato com outras pessoas e no sentimento de justiça para com a totalidade do gênero humano[502].

A noção de homem que encontramos em Cícero é fundamentalmente cultural, espiritual e política, sendo certo, ainda, que ele acredita ser comum à totalidade dos seres humanos[503]. Mas essa concepção leva pressuposta, também, a exigência de se aflorarem todas as capacidades humanas, em todas as pessoas: as capacidades de compreender nosso lugar no mundo, de realizar nossas próprias escolhas, assim como a de realizar uma obra e, por meio dela, viver com dignidade. Isso mostra a importância de rediscutir a concepção de homem a partir do liberalismo clássico dos gregos e romanos, mesmo admitindo suas possíveis limitações: formulada num contexto em que os debates sobre a liberdade humana para perseguir os seus fins estavam publicamente colocados, tal concepção não ignorava completamente a dimensão trágica do homem. A discussão sobre um humanismo liberal atual ajuda, portanto, os juristas a deliberarem sobre os destinos dos agentes em suas vidas, privada ou pública, na medida em que, conhecendo o que é um homem livre e os seus atributos, pode compreender de que modo a circunstância constitui o seu caráter e ação. Isso é importante não apenas para avaliar a existência e a extensão da culpa, mas também para julgar as ações que poderiam remover as contingências, promovendo as capacidades dos agentes e reduzindo sua exposição aos malefícios da Fortuna.

Vejamos, então, as duas exigências fundamentais que integram a noção de homem liberal que poderíamos restaurar, as quais, juntas, podem capacitá-lo para uma deliberação razoável e para uma vida com dignidade. São elas a educação e a ocupação, considerando esta última tanto no que se refere à participação nos destinos da comunidade, como no que se refere ao desempenho de uma atividade produtiva. Podemos dizer, de antemão, que ser educado na liberdade e ter uma ocupação faz parte da aspiração da vida boa romana e garante que o homem delibere corretamente; sem esquecer, é claro, que o *homo humanus*

---

[501] CICÉRON, 1994, I, 1. A análise da natureza humana, a partir de sua capacidade de expressão, parece já estar presente nos primeiros escritos do Ocidente. Com efeito, quando Ulisses torna-se prisioneiro de Polifemo, ele já antevira o perigo e apresentou-se como Ninguém, a pessoa que o gigante, mais tarde ferido no olho e invocando ajuda de outros ciclopes, disse ter sido o causador da sua cegueira. O retrato dessa passagem por Homero, o primeiro educador da Grécia, espelha uma crença de que os gregos, dotados de cultura e linguagem, eram superiores a outros povos. Sobre o episódio, ver HOMERO. *Odisseia*. Tradução Trajano Vieira. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2014. canto IX.

[502] CÍCERO, 2008, II, 48.

[503] *Id.*, 2000, III, 32.

que emerge do direito romano é aquele que se forma da especificação-delimitação do direito no contexto prático-cultural em geral. Se pudermos reinterpretar isso hoje, ajudaríamos os juristas a perceberem que, quando alguma dessas exigências é comprometida, pode ter sérias consequências na vida privada do agente e, também, na esfera pública, visto que a deliberação livre se encontrará igualmente comprometida.

A educação, primeiramente. Com efeito, a vida digna de um homem liberal requer uma educação à altura das grandes deliberações que deve tomar. Não seria talvez por isso que os poetas e os filósofos da era clássica tinham por ela – a *paideia* (παιδεία) para os gregos e a *humanitas* para os romanos – uma atenção especial? Parece que o surgimento da educação está associado com a pretensão de remover, ou ao menos diminuir, os efeitos da *Tyche*, tal como o já mencionado *Protágoras* de Platão por si só já seria o bastante para alimentar essa suspeita. Não falta hoje quem cogite, de maneira muito explícita, a possibilidade de que a nossa fragilidade tenha dado causa e, também, aperfeiçoado a educação, o mesmo se dizendo em relação à filosofia (φιλοσοφία, *philosophia*)[504]. Se isso for verdade, estaremos sendo, de certo modo, um pouco mais mundanos que Aristóteles ao desconfiar daquele conhecimento em si[505] de que fala e de uma disposição natural nossa para buscar esse conhecimento[506]. Dizemos talvez mais mundanos porque não nos parece evidente que o Estagirita desconheça a relação entre saber e Destino, como se vê de sua *Metafísica*, em que aplaude a intervenção de Polo no diálogo do *Górgias* para dizer que a experiência produz arte, mas a sua falta, porém, produz Acaso[507].

Não é possível aqui enveredar por esta discussão, mas podemos ainda assim reconhecer que no alvorecer da nossa cultura, para além daquela concepção de educação que se dirigia à formação dos senhores, teve lugar outra, qual seja, a que se voltava para formar um homem realmente livre: um homem livre não segundo a riqueza, o sexo, o poder e a origem que possui, mas pela soberania que tem sobre a mente, porque sabe distinguir uma simples convenção ou conveniência

---

504 "A ânsia de imortalidade não seria, por acaso, a condição primeira e fundamental de todo conhecimento reflexivo ou humano? E não seria, portanto, a verdadeira base, o ponto de partida fundamental de toda filosofia, mesmo que os filósofos, envenenados pelo intelectualismo, não reconheçam isto?" UNAMUNO, 2004, p. 5. Veja ainda *Ibid.*, p. 48 *et seq.*, tradução nossa.

505 ARISTOTLE. Metaphysica. *In:* ARISTOTLE. *The works of Aristotle*. Tradução W. D. Ross, M. A., Hon. LL. D. 2nd. ed. Oxford: The Clarendon Press, 1928. v. VIII. 1026a22-33.

506 *Ibid.*, 980a22.

507 *Ibid.*, 981a5.

daquilo que se pode defender com argumentos[508]. Essa formação liberal clássica teve em Sócrates um expoente importante e encontrou nos estoicos, sobretudo em Sêneca, preciosa formulação. Os filósofos pré-socráticos, é preciso admitir, tinham inquietações originais sobre o mundo, mas lhes faltava a virtude que Sócrates tinha, isto é, a de reconhecer os próprios limites do seu saber. Faltava-lhes, ainda, a compreensão de que as verdades do mundo são acessíveis e necessárias a todas as pessoas[509]. A virtude da educação socrática, neste caso, é a de nos obrigar a um autoexame das nossas crenças e das nossas preferências políticas. É ainda a de nos apontar as fragilidades dos conceitos que, muitas vezes, tomamos como evidentes[510]. Não procedem, portanto, as críticas contra a educação socrática, alegando sua subversão aos costumes e às tradições por causa de seu apego à discussão, sua falta de acessibilidade a todo mundo por causa do rigor lógico com que trata os assuntos, além da alegação geral de que tem uma dimensão aristocrática[511] e de que são inatingíveis suas pretensões de clareza deliberativa[512]. Uma coisa é termos consciência de que somos frágeis e podemos falhar em nossas escolhas, mas outra bem distinta é não nos esforçarmos para aperfeiçoar nossas decisões.

De fato, esse modelo de educação liberal é o que se percebe naqueles conselhos que Sêneca, mais tarde, dá ao seu amigo Lucílio: aquele que é apropriado a uma pessoa livre (*studia liberalia*), isto é, que permite aos alunos serem pessoas realmente livres, capazes de pensarem por si mesmos e examinarem criticamente as leis e as tradições da sociedade[513]. Uma síntese da educação liberal, naquilo que recebeu de Sócrates e que foi enriquecido pelos filósofos do estoicismo, parece que pode ser a seguinte: ela é um bem que está ao alcance de qualquer pessoa e o Estado deve garanti-la. Respeita o contexto da cultura em que o aluno se insere e as necessidades pessoais que ele tem para fazer aflorar a sua alma. Respeita a diversidade de crenças e a pluralidade dos projetos individuais

---

508 NUSSBAUM, 1997, p. 293 *et seq.*

509 *Ibid.*, p. 43 *et seq.*

510 É verdade que alguém poderá dizer que a educação socrática é elitista e exatamente o oposto daquilo que a educação liberal propõe, mas nesse sentido Nussbaum acredita que dizer isso apressadamente pode ser um erro: diferentemente do "Sócrates filósofo" que Platão nos apresenta, o "Sócrates histórico" que outras fontes nos ajudam a descobrir elege a democracia como o modelo de organização política adequado ao ser humano, reconhecendo esse sistema como o único que respeita o poder de deliberação que cada cidadão possui. *Ibid.*, p. 49 *et seq.*

511 *Ibid.*, p. 25 *et seq.*

512 *Ibid.*, p. 37 *et seq.*

513 Para uma análise mais detida sobre o conceito de educação liberal, ver *Ibid.*, p. 28 *et seq.*

da felicidade, embora a exigência de uma justificativa racional não lhe permita confundir-se com qualquer forma de relativismo. Não considera os livros como verdades absolutas no que dizem, mas apenas como mestres com quem se tem a oportunidade de dialogar[514].

Mas quando hoje se pode ler do artigo XXVI da Declaração Universal dos Direitos Humanos que a educação é um direito de todos, precisamos nos perguntar de que educação se está falando, embora ali muito claramente se aluda a uma educação de qualidade. Educação de qualidade, pensada a partir da sociedade liberal que estamos tentando compreender, bem como abstraindo da fatigante discussão sobre o que essa educação seja[515], parece pensável apenas como aquela que promova as capacidades humanas para deliberar e escolher corretamente os bens humanos. Como disse Nussbaum, uma educação de qualidade é indispensável hoje e deve ser promovida numa dimensão planetária[516], mas essa condição está associada ao desenvolvimento de habilidades importantíssimas, entre elas a da simpatia e da deliberação acertada[517]. Esse tema será desenvolvido mais adiante, quando tratarmos da formação específica dos juristas e não aqui onde falamos genericamente de todos aqueles que deliberam, inclusive aqueles sobre quem os juristas deliberam. Mas o que importa concluir neste ponto é que o implemento da educação é um dado importante hoje na compreensão do liberalismo restaurado, sobretudo tendo em conta aqui as três habilidades que, segundo Nussbaum, deveriam ser desenvolvidas[518]: a do autoexame de nossas crenças e tradições, ensinada por Sócrates e que recusa a autoridade de qualquer crença que queira se impor apenas pela tradição; a de nos ver não apenas como cidadãos pertencentes a um lugar ou nação, mas como pessoas vinculadas aos demais seres humanos por laços de reconhecimento e mútua preocupação; e a de pensar como seria estar no lugar de outra pessoa e julgar inteligentemente de modo a saber como as circunstâncias condicionam seus desejos e aflições.

---

514 NUSSBAUM, 1997, p. 30 *et seq.*

515 Para uma introdução às diferentes possibilidades de compreensão do tema atualmente, ver RÁTIS, Carlos. Direito à educação de qualidade. *Teses da Faculdade Baiana de Direito*, Salvador, v. 1, p. 129-181, 2011.

516 NUSSBAUM, 2010, p. 11.

517 *Ibid.*, p. 25 *et seq.*

518 *Id.*, 1997, p. 9 *et seq.*

A educação liberal que hoje nos parece necessária em tempos de esvaziamento da democracia e de alienação do trabalho produtivo[519] não prescinde de sua natureza eminentemente filosófica, inclusive para servir de instância crítica no terreno da ocupação humana. Se quisermos fazer frente à *Tyche* atual, presente em nossa vida pública e privada, precisamos garantir que os desafios do presente sejam enfrentados na altura de sua grandeza. A garantia de que poderemos continuar desafiando a Fortuna está na possibilidade de que a filosofia continue o seu trabalho. Não temos nem mesmo que acreditar que a prerrogativa de filosofar seja do Ocidente, mas importa reconhecer que a filosofia ocidental nos ofereceu boas razões e um inconfundível instrumental para fazer frente ao Acaso. Não seriam de fato preocupantes para o nosso tempo a preguiça e a ilusão das certezas? Talvez seja por isso que Castanheira Neves, antes mesmo de pôr a questão da crise do pensamento jurídico e da qual ainda nos ocuparemos neste trabalho, suscite uma questão primeira e que é a própria possibilidade da filosofia[520]. Com os riscos que uma simplificação da questão aqui pode trazer, mas cumprindo o mister de não deixá-la intocada, estamos diante, às vezes e como Ulisses, daquele "canto da sereia" que a ciência vai orquestrando e impedindo que continuemos a nossa odisseia no mundo. Diz-se, talvez mais radicalmente ainda, que estamos diante da interrogação sobre o sentido do próprio fundamento, isto é, da pergunta se há algum *originarium* que afinal nos conforte ou tudo são possibilidades históricas a serem exploradas[521].

O que se viu anteriormente foi, portanto, a primeira exigência que a concepção liberal clássica do homem envolve, importando agora debruçar sobre a segunda: a ocupação, esta que, tanto quanto a educação, quando está embaraçada, pode macular a deliberação livre do agente. Com efeito, a dignidade da pessoa depende que esta tenha uma ocupação, pois como disse Catão, "sem fazer nada os homens

---

519 Retomamos aqui a questão antes posta por Conche sobre o esvaziamento do sentido da produção com o surgimento do trabalho industrial, agora para reclamar, na ideia do homem liberal, a recuperação da dignidade do trabalho ou a ocupação digna do tempo com esse trabalho. CONCHE, 1980, p. 64 *et seq*.

520 "Crise, pois, resultante da *desabsolutização da razão*, do reconhecimento da sua contingente condicionalidade dos seus limites, do pluralismo que nela própria faz conhecer diferenças irredutíveis, do fracasso da sua ambição em oferecer a chave do mistério, das suas evidentes lacunas humanas, do seu *alibi* para o poder, do seu lugar limitado e superado na historicidade do ser, etc.". NEVES, 2003a, p. 22.

521 Para a exploração dessas questões, ainda que a título introdutório para todas as aflições que elas nos provocam, mas com a garantia do delineamento geral e documentado da discussão, ver inteiramente. *Ibid*., p. 7-22.

aprendem a fazer mal"[522]. Viver livremente é também poder ocupar-se com alguma coisa, decentemente, daí que a questão da ação e do trabalho seja um tema recorrente no pensamento clássico. Em verdade, importa que o homem produza e atue, sendo certo que, segundo Pereira, no sentido global o trabalho tem para os romanos um sentido positivo: por meio dele, "o cidadão ganha merecidamente o seu sustento e se torna digno de consideração na comunidade a que pertence"[523]. O que deveríamos considerar hoje como indispensáveis à ideia do homem num liberalismo renovado, considerando a questão da ocupação e que já dissemos na sua dimensão ativa e produtiva? É preciso considerar como indispensáveis, ao que parece, que o homem possa participar dos destinos de sua comunidade e que possa trabalhar.

Uma exigência importante nos nossos dias para se compreender o homem liberal está em assegurar a ele, por meio da democracia, a participação livre e responsável nas decisões de sua comunidade. Não temos aqui a intenção de reconstituir a história e as teorias da democracia, mas talvez seja necessário pontuar algumas questões, apenas, para podermos dar conta de que se hoje é impossível renunciarmos a uma sociedade plural, se é impossível aspirarmos a um padrão universal de felicidade[524], se assumimos o compromisso da justiça com a promoção das capacidades humanas[525], parece que a democracia é a experiência da vida em comum que mais se aproxima desse projeto. Além disso, a democracia reduz as incertezas quanto ao nosso Destino comum por meio da discussão honesta dos projetos que transcendem a vida privada, da distribuição de responsabilidades na condução dos negócios públicos e da especialização técnica dos serviços. Não temos aqui, ouvindo as lições de Sen, sequer que aceitar que a experiência da democracia seja exclusiva do Ocidente e que os Estados Unidos sejam os guardiães de uma ideia muito original de participação dos cidadãos nos destinos de sua comunidade. Isso embora a invenção mais lograda da democracia que encontramos, até o lugar em que pudemos ir com este estudo, pareça ter sido a dos gregos[526]. Isso muito

---

522 CATÃO *apud* PEREIRA, Helena da Rocha. *Romana*: antologia da cultura latina. 4. ed. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra, 2000. p. 12.

523 PEREIRA, 1990, p. 391.

524 NUSSBAUM, 2001b, p. xix *et seq.*, além de *Id.,* 2008, p. 79 *et* seq., e também de, *Id.,* 2007, p. 295 *et seq.* e 313 *et seq.*

525 *Ibid.*, p. 284 *et seq.*; NUSSBAUM, 2000; NUSSBAUM, Martha C.; SEN, Amartya (ed.). *The quality of life*. Oxford: Oxford University Press, 1993, especialmente a primeira parte.

526 Para a investigação sobre a origem da democracia grega e as suas particularidades, ver FERREIRA, José Ribeiro. *A democracia na Grécia Antiga*. Coimbra: Minerva, 1990. Para um bom desenvolvimento do estudo da experiência democrática no Ocidente, inclusive sobre alguns desafios do

embora se admitam aqui as controvérsias sobre e inclusive a persistência, até hoje, de algumas deficiências que Platão já denunciava contra a democracia ateniense[527].

Estudos históricos de Tocqueville sobre a democracia ocidental moderna dão conta de que há nela uma particularidade importante, mas não são suficientes para afastar a necessidade de aprendermos com outras experiências fora do Ocidente[528]. Como mostra Sen, o tema da democracia tornou-se muito confuso no nosso tempo devido à forma como a retórica atual tem enfrentado a questão, comumentemente alimentando a peleja entre aqueles que querem impor a democracia ocidental aos países não ocidentais e aqueles que se opõem a essa pretensão, invocando razões de diversidade cultural[529]. O mais importante para ele[530] e que aqui temos que assumir é que a experiência (renovada) da democracia é provavelmente o modelo mais apropriado que se conhece até hoje para construir uma vida decente para todos nós, daí que a ideia do homem liberal que temos atualmente não prescinde dessa ideia de liberdade e responsabilidade para intervir ativamente nos "destinos" da comunidade.

Mas outra exigência irrenunciável na ideia do homem liberal hoje diz respeito ao problema do trabalho[531]. Como ninguém ignora, se Locke, no século XVII, reconheceria nele a plenitude daqueles atributos humanos capazes de legitimar a propriedade privada e contribuir na edificação o Estado moderno[532], o trabalho (*labor*) entre os romanos tinha já um sentido positivo, como dissemos

---

presente, ver HELD, David. *Modelos de democracia*. Tradução Alexandre Sobreira Martins. Belo Horizonte: Paideia, 1987.

527 PLATÃO, 2001, especialmente 520c-521d.

528 SEN, 2011, p. 357 *et seq.*

529 *Ibid.*, p. 355 *et seq.*

530 *Ibid.*, p. 372 *et seq.*

531 É certo que a exploração aqui poderia ser outra, não fosse a oportunidade de desenvolver a temática do trabalho na perspectiva do homem trágico, sugerida por Conche e que parece avançar mais nos propósitos de nossa pesquisa. Falamos da reflexão igualmente aliciante de Arendt sobre a atividade laboral, na qual reconstitui as categorias da *vita activa* (*labor*, trabalho e ação) e esclarece a superação (moderna) do *homo faber* pelo *animal laborans.* ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 8 *et seq.*, p. 368 *et seq.*, 381 *et seq.* e 400 *et seq.* Atentamos para isso apenas para acentuar que mesmo sendo o objetivo desta pesquisa explorar o papel do trabalho na redução do poder do Destino, não ignoramos que o sentido dentre os modernos não se confunde, por exemplo, com aquele que possuiu na idade pré-moderna. Para essa questão específica, ver o longo e detalhado percurso realizado pela autora em *Ibid.*, p. 98 *et seq.*

532 LOCKE, John. *Dois tratados do governo civil*. Tradução Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2006. p. 250 *et seq.*

há pouco a propósito das virtudes romanas, não significando uma carga a ser suportada, tal como, às vezes, enganosamente se pensa[533]. A dimensão trágica do homem reclama de nós uma compreensão positiva do trabalho, dado que é o único consolo prático pelo fato de termos nascido[534]; nem mesmo certa frustração da técnica e o pessimismo dela decorrente[535] podem desencorajar uma tal compreensão. Como disse Conche, além de um Destino comum que é de toda a humanidade, há um Destino individual para cada um de nós[536]: o Destino pessoal de realizar uma obra[537]. A obra é a oportunidade que temos de reduzir nossa mortalidade, a qual, apesar de irrevogável, instiga-nos a preservar nossas faculdades deliberativas[538].

Sabemos que, na vida social, as pessoas, não raramente, têm sido submetidas a profundas desigualdades, isso por diferentes "destinos"[539]. A despersonalização do operário, por meio da alienação do trabalho, ofende a sua dignidade enquanto o priva da sua liberdade de criar, mas até isso pode ser remediado[540]: na experiência religiosa, com a aceitação da Providência e de uma justiça além de nós, assim como na recusa da alienação e do lucro; na atividade política, mesmo que somente de protesto contra a contingência vivida; na vivência privada, em que mesmo poucas felicidades são suficientes para nos afirmar e para confirmar nossa individualidade; mas também no próprio trabalho, com o aproveitamento de nossas capacidades. Hoje, ao que parece, muito mais forte que a distribuição das riquezas, deparamo-nos com a necessidade de repensar a repartição das vocações e do trabalho[541], permitindo que, por meio dele, todo homem tenha uma vida decente e possa atuar

---

533 Para uma leitura mais pormenorizada do assunto, ver PEREIRA, 1990, p. 390 *et seq.*

534 UNAMUNO, 2004, p. 276.

535 *Ibid.*, p. 293 *et seq.*

536 CONCHE, 1980, p. 75.

537 "Portanto, tal vida tem interioridade, profundidade: merece ser estudada, em sua unidade inseparável com a obra – afinal, por que a beleza foi percebida dessa maneira, por que a verdade foi vista dessa maneira? Então o homem tem um destino pessoal: o destino de sua obra". *Ibid.*, p. 81. Tradução livre deste autor.

538 *Ibid.*, p. 58 *et seq.*

539 *Ibid.*, p. 76.

540 *Ibid.*, p. 79.

541 UNAMUNO, *op. cit.*, p. 276 *et seq.*

livremente. A obra, de fato, é a única maneira que possuímos de escapar do trabalho servil[542].

Postas assim as coisas, devemos concluir este primeiro ponto sobre a formação dos juristas na perspectiva de uma teoria literária do direito. O esforço aqui realizado parece sugerir que o humanismo atual não prescinde, ao contrário reclama, de uma compreensão trágica do homem, o que não equivale negar nossa responsabilidade pela construção da morada (ήθος, *ethos*) humana no mundo, muito menos as possibilidades para a construção dessa morada. Como disse Aristóteles, é a vulnerabilidade comum que leva o homem a buscar a amizade e associar-se aos demais[543], de modo que uma vida sem necessidade é a mais desejável de todas, mas somente os deuses estão em condições de desfrutá-la[544]. Os bens referentes à alma são mais autênticos, mas são só as ações referentes à alma humana que consideramos felicidade[545] e, desse modo, as nossas bem-aventuranças são apenas bem-aventuranças humanas[546]. O filósofo grego nos diz que uma vida de necessidades é também uma vida doce para se viver[547], sendo certo que é por causa delas que instituímos a justiça: seria até ridículo pensar os deuses realizando negócios e estabelecendo contratos, dado que na vida deles tudo é certo e previsível[548]. Também Sófocles o sabia, na exemplar mensagem que nos transmite o seu *Édipo em Colono*:

> Caríssimo filho de Egeu, só para os deuses
> Não há velhice nem morte algum dia;
> todo o resto Cronos onipotente destrói.
> Perece o vigor da terra, perece o do corpo;
> morre a confiança, brota a desconfiança
> e o mesmo ânimo nunca permanece
> entre amigos nem de cidade para cidade.

---

542 CONCHE, 1980, p. 81.

543 ARISTÓTELES, 1951, 1252a, assim como 1253a.

544 *Id.*, 1970, 1178.

545 *Ibid.*, 1098b.

546 *Ibid.*, 1101a.

547 *Ibid.*, 1154b.

548 *Ibid.*, 1178b.

Para uns já, para outros depois
a alegria converte-se em fel e depois em amizade[549].

Isso tudo não significa que devamos preferir uma vida vulnerável a uma vida estável, como Nussbaum nos adverte, mas reconhecer que é no âmbito da fragilidade que a vida humana se desenvolve[550]. Mas qual a importância disso para a formação do jurista? Para que este compreenda que o agir moral livre, à maneira dos gregos e romanos, e que aqui aceitamos o desafio de repensar, não prescinde inteiramente da noção de vulnerabilidade inerente a qualquer humano. Nesse sentido é que aquela autora afirma que esse paradigma é o que qualquer sociedade liberal comprometida com a dignidade humana deve seguir[551], entendendo por "sociedade liberal", sempre é bom insistir, aquela que, sem renunciar inteiramente às aquisições da modernidade, leva também a sério as ideias liberais que tanto Sócrates como os estoicos defendiam e que atrás nos referimos. A liberdade, nesse caso, deve ser entendida não no sentido de sermos dotados de autossuficiência, pois visivelmente somos todos dependentes de cuidados de outras pessoas[552], algo que nos aproxima dos animais e das plantas como sobejamente vemos testemunhado, nas duas partes anteriores, pelas diferentes poesias greco-romana e sertaneja. Ser livre não é viver sem nenhum constrangimento ou risco... A ação humana livre não é aquela desvinculada de qualquer referente externo, seja um referente do tipo que insultaria e ao mesmo tempo nos desoneraria pelo resultado de nossas ações, tal como o Destino fatal, seja outro que nos responsabiliza pelos nossos atos, tal como os cânones morais que instituímos.

É preciso considerar que o homem trágico não é isento de compromissos, pois de fato ele assume aquele *ethos*-costume de cuja edificação toma parte, no meio do mundo e da vulnerabilidade que lhe é própria[553]. Uma vida, conforme o nosso Destino, não é uma vida sem responsabilidade, mas ao contrário: é uma vida de reinvenção irrecusável, vivida cada momento no limite. Viver tragicamente

---

549 SÓFOCLES, 2003a, 607-615.

550 NUSSBAUM, 2001b, p. xxix *et seq.*

551 *Id.,* 2006, 17 *et seq.*

552 *Id.,* 2007, p. 88 *et seq.*

553 UNAMUNO, 2004, p. 288.

é viver da melhor forma possível a nossa mortalidade[554], mais ou menos como Riobaldo disse: "Todo boi, enquanto vivo, pasta"[555]. A própria consciência de que somos feios ou frágeis alimenta a esperança, seja na formosura, seja na fortaleza[556]. Mas os juristas, ao tomarem pé de uma deliberação sobre o homem, não podem ignorar que mesmo a vida humana livre é uma vida de escolhas muitas vezes trágicas, como as de Agamêmnon, de Abraão, de Riobaldo e de muitos outros agentes cuja escolha de um bem impõe a ele o sacrifício de outros igualmente valorosos[557].

Uma vida humana livre, como disse Aristóteles, é aquela de escolha entre possibilidades que, às vezes, somente a Sorte determina, condicionando, assim, a bondade ou o vício do que viermos a deliberar[558]. O constrangimento que, às vezes, interrompe o florescimento de nossas capacidades é um mal que nem mesmo os deuses estão em condições de evitar, como Nussbaum exaustivamente nos tem mostrado[559]. Essa é a nossa humanidade comum e para a qual aquele que delibera não pode ser indiferente. Como já dizia Terêncio em seu discurso fundador do ainda que discutível humanismo ocidental, somos humanos, e nada que é humano pode nos ser indiferente[560]. A invisibilidade pode ser talvez hoje o maior sofrimento que algumas pessoas têm suportado, longe ou perto de nós, denunciando uma grave violação de sua dignidade e um injustificado desperdício de capacidades humanas[561].

A educação jurídica, talvez, precise de fato levar a sério a dimensão trágica do homem, dado que nossos juristas têm hoje desafios muito grandes para enfrentar. Sem termos que assumir nenhum partido entre liberais e comunitaristas

---

554 "Que outra solução, aliás, diante do nada senão a solução trágica e heróica: viver da melhor maneira possível, sabendo, entretanto que vivemos para nada. O herói, diante do desafio da morte, não aceita (à toa) a derrota; ele se recusa a desistir de querer e querer peermanecer no mundo". *Ibid.*, p. 73. A tradução do autor é livre.

555 ROSA, 2006, p. 448.

556 UNAMUNO, 2004, p. 233.

557 HERÓI sem medalha. Intérpretes: Pedro Bento e Zé da Estrada. Composição de Sulino. *In:* VIOLAS. Intérpretes: Pedro Bento e Zé da Estrada. São Paulo: Caboclo/Continental, 1978. 1 LP.

558 ARISTÓTELES, 1970, 1100b, assim como 1101a.

559 Para uma consideração introdutória ao trabalho da autora sobre o assunto, ver NUSSBAUM, 2001b, especialmente p. 1-21.

560 TERÊNCIO, 1992, 75-79.

561 Sobre o sofrimento da invisibilidade como questão trágica e as suas implicações éticas, jurídicas e políticas, de certo modo já exploradas anteriormente, ver agora na totalidade NUSSBAUM, 1999a.

na discussão sobre os valores que porfiam nossa atenção, importa dizer com Waldron que é contraproducente procurar, hoje, uma comunidade como um todo homogêneo de valores que ofereça aos seus agentes um modelo incontroverso de comportamento e de escolhas[562]. Para além do saudosismo comunitarista e de sua intenção de demarcar um terreno onde os valores possam ser intensamente experimentados, para além daquele sonho liberal com a descoberta de valores que transcendam uma comunidade específica e obtenham uma adesão universal, o desafio do presente seria viver intensamente um modo de vida que não nos obrigue a esquecer as mudanças a que o mundo aspira e que nenhuma tradição é autovaliosa, mas do contrário uma forma de vida que nos permita defendê-la de um modo engajado e crítico[563].

O autor não sugere qualquer compreensão trágica do homem, mas isso não nos impede de colocar uma questão: até que ponto nós podemos ser rigorosos com as escolhas alheias e com as quais não concordamos? Não teríamos aqui que admitir a possibilidade de Riobaldo estar certo, quando nos diz que o julgamento da pessoa é, por si mesmo, algo torto, sem noção? É ele mesmo quem descreve seu estado de perplexidade e a circunstância que o levou a tomar a palavra depois que seus companheiros terminaram de acusar Zé Bebelo: "Assim, por curta ideia que eu queria dividir: certo, no que Zé Bebelo tinha feito; mas errado no que era e não era. Quem sabe direito o que uma pessoa é? Antes sendo: julgamento é sempre defeituoso, porque o que a gente julga é o passado"[564].

A deliberação moral e o custo teórico da educação dos juristas: uma reconciliação entre *phronesis* e *poiesis*?

O que dissemos anteriormente é que a situação presente, de pluralidade e diferença, desafia-nos a pensar o homem como um ser trágico, afetado de algum modo por circunstâncias que não domina e marcado por possíveis comprometimentos de suas capacidades deliberativas. Vimos que a educação tem um papel fundamental na reabilitação e até mesmo na promoção das capacidades, mas

---

562 WALDRON, Jeremy. Particular values and critical morality. *California Law Review*, Berkeley, v. 77, p. 561-589, 1989. p. 581 *et seq*.

563 "Nenhuma prática ou tradição, por óbvio, pode se autovalidar, sendo certo que se aceitarmos isto estaremos cometendo um erro imperdoável […] Se quisermos nos envolver nas práticas de nossa comunidade, melhor aceitar isto que ambicionar, em vão, uma moralidade e tradição ingênuas que jamais compartilhamos". WALDRON, 1989, p. 589. A tradução foi feita livremente por este autor.

564 ROSA, 2006, p. 269.

isso foi o que se disse sobre a educação em geral, sendo nosso desafio agora o de experimentar uma reflexão sobre a formação dos juristas, aqueles que não apenas podem ser afetados por alguma contingência em seu processo deliberativo, mas que têm o papel de deliberar sobre as deliberações que os outros tomam no curso de suas vidas. De fato, grande parte das decisões que os juristas tomam diz respeito, exatamente, à declaração de existência ou não, numa experiência deliberativa concreta, de adequação do comportamento do agente àquilo que se encontra estabelecido nos cânones morais que definem a comunidade ética pela qual esse jurista responde. Ora, como esperar que em um mundo, marcado por contingências várias e de expressiva complexidade, um jurista possa dar conta de deliberar acertadamente? É preciso admitir que a aquisição daquela experiência de vida, necessária para quem delibera moralmente, tenha se tornado mais desafiadora que nos tempos de Aristóteles: se ali o *phronimos* dominava suficientemente o saber deliberativo, a extensão política e geográfica da *polis*, as perspectivas filosóficas, as concepções de bem etc. eram bastante reduzidas, quando comparadas com os seus correlatos de hoje em dia.

As propostas oferecidas por Nussbaum e White parecem aqui bastante razoáveis, sobretudo porque, no primeiro caso, a ideia de simpatia de onde parte nos ensina a olhar com interesse para a pessoa que julgamos e para as circunstâncias que a condicionam e, no segundo caso, a ética da tradução na qual ela se assenta nos ensina a seguir adiante naqueles casos em que as concepções da vida boa são tão divergentes que o exercício da simpatia poderia ser insuficiente. Ambas são propostas que nos ajudam muito mais que reconhecer a contingência ou andar em círculo em torno dela: ensinam-nos, também, a responder aos desafios dessa contingência, por meio da imaginação e da escrita, da emoção e da simpatia, da responsabilidade e do cuidado com o humano que há dentro de cada um de nós.

Mas o que é dito pelos dois autores, com compreensões distintas do mundo prático do direito e com pelo menos um aspecto em comum – que é o diálogo com a literatura –, não pode ser recepcionado acriticamente. É que, por um lado, eles parecem confundir as racionalidades que Aristóteles desenvolve e tratá-las excessivamente num *continnum* e, por outro, embora este trabalho admita certa continuidade da experiência prática, as propostas daqueles autores não especificam claramente o direito nem mesmo se dão conta do custo teórico da educação jurídica que sugerem. A reflexão a seguir sobre essas questões será dividida em duas partes, cada uma comportando algumas divisões internas: a primeira se ocupará de uma breve discussão sobre a possibilidade de as paixões, especialmente a

simpatia, desenvolverem em nós a excelência deliberativa, a ponto de justificar a utilização do texto literário na formação dos juristas; a segunda tem o objetivo de analisar as possíveis interfaces que a experiência jurídica e a prática literária têm entre si, mas tão somente, embora, para saber de certo custo e da conveniência de pagá-lo: o de admitir que o direito enquanto tal não responde inteiramente pelos desafios que a justiça hoje coloca, além de que essa justiça encontraria em outros campos da filosofia prática (da *phronesis* e da *poiesis* literária) as respostas que o direito não pode lhe dar.

Imaginação literária e simpatia: podem as paixões e a literatura desenvolver a excelência deliberativa dos juristas?

A discussão sobre a natureza das paixões, bem como sobre a sua admissibilidade no processo de deliberação moral, é demasiadamente rica e careceria de um estudo autônomo para dar conta de tamanha complexidade. O que tentaremos fazer aqui é apenas um esforço de considerar tal questão no plano específico da formação dos juristas ou, talvez como Nussbaum parece sugerir, discutir qual a importância das emoções na formação de quem exerce um papel na condução dos negócios públicos. Um dos grandes méritos da autora é ter mostrado em sua *Fragility* que a vida humana tem mesmo uma irrecusável dimensão trágica e, consequentemente, deveremos atentar para o caráter complexo das deliberações humanas: muitas das vezes, nossas decisões são tomadas apenas mediante certa gama de sofrimento pessoal[565]. As distinções clássicas entre nós e os animais não humanos pela nossa capacidade de pensar têm sido colocadas sob suspeita, o que leva Unamuno, por exemplo, a afirmar que é o modo particular de sentir, e não o de refletir, aquilo que nos identifica como humanos[566].

Há, sim, naqueles que foram formados no espírito liberal, a aspiração de se apropriarem de suas vidas, e creem que o saber promoverá nossa liberdade, mas a contingência da vida parece não autorizar que julguemos o homem somente pela sua capacidade de pensar. Como se sabe, o próprio Aristóteles, em seu conceito de tragédia, descrevia essa modalidade de literatura como uma imitação das ações humanas cuja origem está na boa ou má Sorte (ανανγκαια, *anangkaia*) das pessoas, suscitando o terror e a piedade no auditório a ponto de levá-lo a purificar

[565] NUSSBAUM, 2001b, p. 44 *et seq.*

[566] UNAMUNO, 2004, p. 28 *et seq.*

suas emoções (κάθαρσις, *katharsis*)[567]. A imagem aqui da difícil deliberação que Orestes tem de tomar, decidindo matar a mãe para vingar a morte do pai, é particularmente exemplar, visto que ali o raciocínio do agente não é formulado com a liberdade de escolha que é desejável numa vida humana feliz[568]. Mas que lugar devemos dar às paixões em nossa prática jurídica, tomando-as como próprias da natureza humana como antes Rousseau nos advertia[569]? Isso é o que os dois itens seguintes pretendem discutir.

O "espectador judicioso" e a crítica jurídica das paixões

O simples testemunho das paixões em nosso processo deliberativo não é suficiente para a filosofia moral e, de modo bastante particular, para o pensamento jurídico: é preciso investigar até que ponto elas são admissíveis ou não, bem como se podemos aprender alguma coisa por meio delas. Necessitamos, portanto, de uma crítica jurídica das paixões. Com efeito, sabe-se que Unamuno, dando conta dessa condição trágica do homem, quis estabelecer um primado da vida sobre o filosofar[570], considerando a ciência um cemitério de ideias mortas[571]. Não sabemos se é preciso concluir as coisas assim, pois talvez estejamos correndo o risco de reduzir toda forma de saber ao saber científico, incorrendo no mesmo erro daqueles que o filósofo espanhol critica, mas parece não haver dúvidas de que é impossível sancionar todo tipo de paixão. O melhor, talvez, seria considerar a consciência como um relâmpago que apaga com a mesma facilidade com que acende, como o próprio autor diz[572]. Não precisamos ir tão longe como ele, quando diz que devemos adotar uma postura do "tudo ou nada": a de recusar definitivamente uma fórmula ou consenso, movidos pela crença de que tudo isso

---

567 ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, 1449b-1450a.

568 ÉSQUILO. Coéforas. *In:* ÉSQUILO. *Oresteia:* Agamémnon, Coéforas, Euménides. Tradução Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992b. p. 101-172. 269-277.

569 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Tradução Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 287 *et seq*.

570 UNAMUNO, 2004, p. 57 e 64.

571 *Ibid.*, p. 119 *et seq.*

572 *Ibid.*, p. 37 *et seq.* Será, pois, forçado admitirmos certo exagero de Descartes em querer a prova de tudo, pagando inclusive o preço de metodicamente nos afastarmos de nós mesmos e da realidade para atingirmos a pureza da sabedoria? *Ibid.*, p. 61 *et seq.* Sobre isso, ver ainda, na mesma obra, p. 250.

é ilusão do racionalismo e ignorância de que o sentimento, à frente de tudo que fazemos, não aceita qualquer fórmula[573].

O que vimos mais cedo com Nussbaum e seu modo particular de compreender as emoções é que estas, por um lado, possuem uma dimensão racional irrecusável, sendo um guia importante que não podemos subestimar, mas por outro, nem todas elas (e nem toda intensidade) são desejáveis[574]. Isso reforça a necessidade de não seguirmos Unamuno nesse ponto, embora se possa reconhecer que parece ter razão ao afirmar que, quando a razão é posta cegamente, distanciada do sentimento e do desejo humano-natural de preservar-se, cumpre um papel aniquilador do próprio homem[575]. As discussões aristotélicas sobre a justiça parecem sempre considerar isso. Será que a exposição das deliberações a uma dose de paixão não é um pressuposto básico da filosofia prática do autor, e será, também, que ali a prática da justiça não é interpelada a prestar atenção nisso? Parece que isso pode ser percebido na *Retórica*, quando o Estagirita ensina ao orador, além de uma linha argumentativa que se apoia na demonstração (λόγος, *logos*) e de outra que apela para o próprio caráter de quem fala (ἔθος, *ethos*), a possibilidade de também mobilizar o sentimento (πάθος, *pathos*) do auditório, tudo a contribuir exitosamente para a persuasão do ouvinte[576]. Isso não parece sugerir que a racionalidade prática seja afetada pelas paixões, sem, no entanto,

---

573 UNAMUNO, 2004, p. 142 *et seq.*

574 NUSSBAUM, 2006, p. 13 *et seq.* Com efeito, para a autora é importante considerar que os principais teóricos das emoções as enxergam como algo diferente de um simples impulso que nos leva a procurar água ou comida, de modo que a emoção para eles se definiria pela reunião de dois requisitos: a existência de um objeto bastante definido e de uma determinada crença da pessoa nesse objeto; aqui, não obstante a divergência dos autores quanto a essa relação, ela entende que se trata de uma crença tal que permite a cada um ver o objeto da forma como vê, de modo que, uma vez modificada, altera a própria compreensão desse objeto. *Id.,* 1995b, p. 60 *et seq*. Mas, para ela, um ato irracional, de um modo bem distinto, seria um pensamento mal formulado em sentido normativo. *Id.,* 2006, p. 11. A tese de alguns autores de que o direito é razão e não paixão seria equívoca, uma vez que pensar as práticas jurídicas sem tais emoções seria absolutamente inconcebível, e o diz reportando a Aristóteles quando este afirma que nós, os humanos, precisamos da justiça porque, diferentemente dos deuses, somos vulneráveis de diferentes maneiras. *Ibid*., p. 5 *et seq.* Isso também não seria mais ou menos o que Rousseau disse sobre ter sido a falta de autossuficiência o motivo da criação das instituições políticas, tudo a ponto de considerar contraproducente nossa intenção de edificar uma sociedade ignorando esse importante componente da nossa humanidade que são as emoções? ROUSSEAU, 2004, p. 82 *et seq*., 301 *et seq*, e 287 *et seq.*

575 UNAMUNO, 2004, p. 209.

576 ARISTÓTELES, 1998, 1355b-1356a. Para um bom desenvolvimento da questão de como Aristóteles diferencia essas três espécies de provas, sem se comprometer, entretanto, com as teorias que hoje invocam o recurso do *pathos* na esfera judicial, verificar LINHARES, 2004, p. 59-135, especialmente a nota 8.

com elas se confundir? A racionalidade jurídica, ao que parece inicialmente, pode servir como uma instância crítica em que os sentimentos sejam avaliados e não simplesmente negados ou admitidos acriticamente.

Como já foi visto anteriormente, as emoções são declaradamente assumidas por Nussbaum, a qual percebe nelas alguma margem de racionalidade, de modo que o julgador que nega a própria influência recebida das emoções está renunciando à condição essencial de ver o mundo completamente[577]. As paixões são levadas a sério por ela no campo do direito, onde aponta as contradições doutrina jurídica: ao passo que nega a elas um caráter racional, admite sua razoabilidade, quando trata da ponderação dos fatos que estão sendo discutidos, a exemplo do que se vê no direito criminal[578]. O discurso dos juristas seria afetado por tais emoções de dois modos bem distintos: por um lado, para justificar a prática de certos atos considerados ilícitos e, por outro, para avaliar o que é relevante considerar legalmente da atitude mental do transgressor[579]. Alguns elementos, certamente, não seriam propriamente emocionais como a premeditação, a intenção e a negligência, mas a fúria e o medo, por outro lado, normalmente são levados em conta numa reação de defesa.

O que muito particularmente aqui importa destacar é que a tese da autora sobre as emoções no direito não nos leva necessariamente à aprovação de qualquer uma delas, dado que sua exposição é perfeitamente enriquecida por critérios valorativos que impedem diluir o direito em mero exercício de psicanálise ou entender a atividade dos juristas como um trabalho de psicologia comportamental. Com os contributos que tem oferecido, parece sugerir a necessidade de uma crítica "jurídica" das paixões, embora seu pensamento moral talvez não admita dizer isso expressamente porque seu pensamento prático, como disse Linhares, acena, às vezes, para um "discurso de área aberta", não especificando claramente o direito[580]. Mas a intenção parece clara em seu particular interesse no estudo da repugnância e da vergonha, não somente para nos mostrar quando é que uma emoção é aceitável em termos de direito, mas também quando ela não é justificável de nenhum modo em nossas práticas sociais.

Por que esses dois sentimentos são moralmente reprováveis, embora em alguns casos a vergonha seja admissível? A concepção do direito que a autora possui tem que ver com a sua concepção do homem como um ser vulnerável e

---

577 NUSSBAUM, 1995b, p. 67.

578 *Id.*, 2006, p. 48.

579 *Ibid.*, p. 7 *et seq.*

580 LINHARES, 2010a, p. 287 *et seq.*

dependente de cuidados, uma reflexão que ela alimenta ora com as fontes aristotélicas – a beleza das nossas vidas como algo que decorre da sua mutabilidade[581] e a dependência de bens externos como causa de qualquer associação humana[582] –, ora com o pensamento de Rousseau – ninguém é rico por natureza, mas miserável e mortal, de modo que as nossas necessidades constituem a primeira causa da fundação dos Estados[583] –, mas sempre sugerindo para ela a mesma coisa: o fato de sermos humanos e não divinos faz de nós um ser dependente de bens externos para a implementação de nossa felicidade[584], de modo que o discurso da autossuficiência é uma invenção platônica, retomada várias vezes pela nossa tradição, mas que pode custar caro inclusive para os juristas[585].

Ora, a repugnância e a vergonha não seriam racionalmente sustentáveis, pois cada um desses sentimentos, de algum modo, sobrevive da intenção de negar nossa humanidade[586]. O primeiro seria tipicamente irracional, porque se baseia na falsa crença de contaminação, de que o contato com pessoas ditas impuras afeta a nossa própria dignidade. A vergonha também seria irracional, porque fundada no equívoco de pensar que somos seres invulneráveis, de que teremos sempre que responder positivamente a certas metas estabelecidas para serem alcançadas. Nesse último caso, a autora admite que se trata de uma situação mais complexa, porque seria um sentimento primitivo que habita em nós e pode até desempenhar um papel positivo em nossas ações, mas a distinção entre suas modalidades seria tão difícil que se deve, desde logo, considerar irracional tal sentimento.

O que foi dito antes parece permitir que se conclua que as emoções estão presentes em nosso modo de pensar e de agir, mas não podem ser convocadas

---

581 ARISTÓTELES, 1970, 1154b.

582 *Id.,* 1951, 1252a, assim como 1253a.

583 ROUSSEAU, 2004, p. 302 *et seq.*

584 NUSSBAUM, *Martha C. Upheavals of thought*: the intelligence of emotions. Cambridge: Cambridge University Press, 2001c. p. 368 *et seq.*

585 Para uma reconstituição histórica aprofundada dessa questão, ver: NUSSBAUM, 2001c, p. 297-454. As implicações no direito, desse pensamento que nega a humanidade das paixões, são oferecidas globalmente em Nussbaum, especialmente nas partes em que aqui vão sendo referidas. De fato, a autora sabe que uma sociedade que reconheça as limitações humanas e renuncie à pretensão de se erguer acima dessa nossa humanidade dificilmente será alcançada em sua plenitude, mesmo porque a consciência desses nossos limites é sempre positiva. Todavia, o pressuposto da vulnerabilidade é o que qualquer sociedade liberal e comprometida com a dignidade humana deve abraçar. NUSSBAUM, 2006, p. 17 *et seq.*

586 *Ibid.*, 13 *et seq.* Um estudo detalhado sobre a repugnância é realizado no Capítulo 2 e, sobre a vergonha, no Capítulo 4.

para ocultar a nossa humanidade, que é de necessidade e de fraqueza. Uma crítica jurídica das paixões é necessária para nos mostrar com clareza os limites que essa afetação pode ter, revelando para nós de que modo a circunstância condiciona o caráter e a ação das pessoas. A humilhação diante do Destino é alguma coisa que dificilmente podemos negar, mas a humilhação de outrem por nós precisa ser bastante avaliada para sabermos até que ponto era desejável que o agente agisse de outra forma. Uma crítica adequada, sobre os sentimentos humanos, podemos encontrar na teoria de Smith sobre o "espectador judicioso", o qual Nussbaum tem explorado com insistência em seus estudos sobre a imaginação literária. A discussão sobre esse julgamento das paixões pela prática jurídica nos remete à discussão sobre uma paixão específica: a simpatia.

O que se deve entender aqui por simpatia? No seu sentido etimológico e grego, simpatia (συμπάθεια, *sympatheia*) é a junção de συν (*syn*, com) + πάσχω (*pathos*, sentimento) e significa rigorosamente "sentir juntos", sendo certo que Smith a considerava um sentimento que "denota nossa solidariedade (*fellow-feeling*) para os sofrimentos, e não para com a alegria dos outros"[587]. O autor não ignora, todavia, que a solidariedade para com a alegria possa ser também considerada uma simpatia, bem como não ignora que, quando essa alegria sentida pela pessoa não é motivo de inveja para nós, pode levar até a um nível mais intenso de solidariedade[588]. As pequenas alegrias e os grandes sofrimentos são, de acordo com essa tese, o terreno mais apropriado para o florescimento da simpatia[589].

O modo como o autor realiza sua pesquisa nos parece mais adequado aos objetivos deste trabalho, não obstante a crítica desconcertante que Scheler empreende contra tal compreensão. Em verdade, pretendemos compreender aqui a simpatia fenomenologicamente, procurando pela sua forma espiritual pura[590] e defendendo-a não apenas da compreensão que Smith desenvolveu, mas também

---

587 SMITH, 2002, p. 51.

588 *Ibid.*, p. 53 *et seq.*

589 *Ibid.*, p. 47 *et seq.* e 56 *et seq.*

590 Ver exemplarmente: "A simpatia é uma função original e última do espírito, mas não surgiu de meios genético-empíricos de outros processos, tais como reprodução, imitação, ilusão e alucinação, na vida do indivíduo. Isso é o que eu mostrei. Isto é mais que dizer que a simpatia é 'inata' (de cada indivíduo humano): significa que ela entra na constituição de todos os seres dotados de afetividade em geral. Além do mais, a simpatia *também* é inata e de forma alguma adquirida apenas na vida individual, noutras palavras, a maior ou menor disposição para utilizar essas funções, para exercê-las de fato, é inata". SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatia*. Tradução José Gaos. 3. ed. Buenos Aires: Losada, 1957. p. 169-170. Ver ainda *Ibid.*, p. 178.

de outras compreensões iluministas[591] que o autor alemão julgava reduzi-la a um conjunto de sentimentos altruístas[592].

---

[591] SCHELER, 1957, p. 21 *et seq.* e 178 *et seq.* O problema da simpatia esteve sempre presente no pensamento moral europeu, suscitando diferentes compreensões, mas todas elas rejeitadas por Scheler e pela forma pura de simpatia que ambiciona encontrar. De fato, quando Espinosa se deparou com a necessidade de compreender os sentimentos de amor e de ódio que nutrimos por alguma coisa, às vezes inclusive sem conhecermos suas causas, diz, provavelmente referindo-se aos estoicos, que a simpatia não é apenas uma qualidade oculta das coisas: seria também manifesta e consistiria numa espécie de contágio entre afetos, inclusive de modo acidental, que expande ou diminui a potência do nosso corpo ou de nossa alma, provocando nossa adesão ou recusa de alguma coisa. SPINOZA, 2008, parte III, proposição 15. Por outro lado, a relevância da simpatia no cotidiano da vida privada e na direção dos negócios públicos foi amplamente investigada por Hume, reconhecendo seu papel ao dizer que "até os mais orgulhosos e mais intratáveis veem-se impregnados pelas cores de seus conterrâneos e conhecidos" de sorte que "Um fenômeno tão notável merece nossa atenção, e deve ser investigado até descobrirmos seus primeiros princípios". HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2009. livro 2, parte 1, seção 11, nº 2; livro 2, parte 1, seção 11, nº 2. Sentimento comum entre animais e homens, é ali entendida como uma comunicação que ocorre entre sentimentos mesmo quando os sujeitos que simpatizam entre si desconhecem a causa dessa simpatia, encontrando na imaginação seu princípio, isto é, na conversão de uma ideia em impressão (*Ibid.*, livro 2, parte 3, seção 7, nº 8), inclusive com o alcance a eventos não presentes ao nosso lado. *Ibid.*, livro 2, parte 2, seção 9, nº 13-14. Sendo causa da maior parte das belezas e que por meio da imaginação vai transferindo o sentimento de agrado de uma coisa para outra (*Ibid.*, livro 2, parte 2, seção 5, nº 16-17), a simpatia seria ainda um princípio animador de todas as outras paixões, em verdade a grande depositária daquela força natural que une as pessoas umas às outras (*Ibid.*, livro 2, parte 2, seção 3, nº 15, assim como livro 2, parte 2, seção 9, nº 20). Mesmo estando ligada ao Destino dos que sofrem, seria a simpatia a causa da piedade, impulsionada pela imaginação que fazemos da contingência vivida por essas pessoas, a partir das semelhanças que encontramos em nós mesmos (*Ibid.*, livro 2, parte 1, seção 11, nº 4-5, assim como livro 2, parte 2, seção 3). Igualmente Rousseau se interessa pelo assunto e, por vezes, Scheler também se dirige àquele filósofo, cuja reflexão considera a simpatia algo integrante do sentimento de piedade. De acordo com ele, o impulso da imaginação leva alguém a colocar-se mais originariamente no lugar da pessoa que sofre que da outra que é feliz, mormente porque esse deslocamento nos seria útil por constatarmos que não sofremos o que essa pessoa sofre. ROUSSEAU, 2004, p. 302. Trata-se, portanto, de um movimento para fora de nós mesmos, de expansão do nosso coração sobre os outros seres semelhantes a nós, por meio da imaginação que nos torna capazes de perceber que esse ser sentiu as dores que nós já sentimos ou que sofreu outras dores que nós podemos vir a sofrer... Mas, ao que parece, é a Smith especialmente que Scheler se dirigia nesses termos: "A ética da simpatia não torna primordialmente o valor moral inerente ao ser e aos modos de comportamento das pessoas, ao seu ser-pessoa e à sua essência, às suas ações e vontades, etc., mas antes procura derivá-lo originalmente do comportamento de um espectador (ou de alguém que reage afetivamente a uma experiência e comportamento de outro): consequentemente, no final, ela sempre toma como certo o que procura derivar. Certamente não é moralmente valioso simpatizar, por exemplo, com a alegria que alguém sente por algum mal ou com a sua dor por algum bem que vê diante de si, ou com o seu ódio, o seu mal, a sua alegria pelo mal dos outros. Ou será que simpatizar – aqui felicitar – com a alegria que A sente pelo mal de B é uma conduta moralmente valiosa? É claro que só pode ser moralmente valioso desfrutar de uma alegria que já é moralmente valiosa em si mesma e que é significativamente exigida pelo complexo objetivo de valores 'dos quais' segue. Aqui vemos uma das diferenças essenciais que existem entre simpatia e amor". SCHELER, 1957, p. 22, tradução nossa.

[592] Para um estudo bastante rigoroso da simpatia em Scheler, ver MELLO, Michell Alves Ferreira de. *O fenômeno da simpatia segundo Max Scheler*: uma pergunta sobre o fundamento filosófico desse

A concepção de Smith nos parece mais adequada porque vem pensada no plano exclusivamente humano, dando-se conta de que nem a pessoa mais egoísta deste mundo deixa de se interessar pela Sorte de seu semelhante, sendo um fato tão notório que carece de maiores especulações[593]. Aparentar indiferença ante a alegria dos nossos companheiros é uma simples falta de educação, ao passo que não esboçar um rosto grave, quando se sabe de suas aflições, é uma terrível falta de humanidade[594]. O tratamento da simpatia como um *continuum* de sentimentos e que era objeto da crítica de Scheler é, nesse ponto, muito explícita, já que Smith a associa com a piedade/compaixão e diz que a esses estados de espírito somos levados pela visão de uma pessoa em Desgraça, ou quando conseguimos imaginar fortemente tal situação[595].

O que mais parece interessante aqui é que o autor é taxativo ao dizer que nos é humanamente impossível apreender imediatamente o que a outra pessoa sente, mas que podemos fazer uma ideia disso se pensarmos o que nós sentiríamos se estivéssemos em seu lugar. Não se está aqui muito distante de uma imagem ficcionada, já que se trata de um exercício de colocar-se no corpo do outro e receber o corpo dele no nosso, mais ou menos como poderíamos pensar naqueles casos em que, presenciando um espetáculo onde o artista anda por sobre uma corda suspensa, realizamos automaticamente os mesmos movimentos que ele, quando pressentimos o perigo. O portal de acesso para dois sentimentos se penetrarem e darem causa à simpatia está sempre situado na figura do espectador, é ele próprio a referência[596].

A simpatia, pelo que estamos vendo, parece ser uma solidariedade manifestada com algum sentimento alheio, embora nem todas as paixões sejam dignas de nossa atenção, tal como no caso da fúria que não nos atrai para junto de quem a

---

fenômeno. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0410639_07_pretextual.pdf. Acesso em: 8 jun. 2014, especialmente seu Capítulo 3, p. 43-66. Servimo-nos aqui de algumas conclusões de Mello sobre o assunto porque em sua pesquisa lançou mão de outras obras do autor alemão – que os objetivos e limitações deste trabalho não nos permitiram alcançar –, de modo a possibilitar que se pudesse ter uma visão mais conjunta de seu pensamento acerca da matéria e que a obra por nós consultada, embora nuclear, pode não deixar muito claro.

593 SMITH, 2002, p. 5 *et seq.*

594 *Ibid.*, p. 14 e seg.

595 *Ibid.*, p. 5 *et seq.*, e 24 *et seq.*

596 *Ibid.*, p. 36.

sente, mas exatamente para uma situação de repulsa[597]. Quando não compreendemos o motivo do infortúnio de alguém, procuramos nos informar sobre o que ocorreu. O que se tem aqui é mesmo uma espécie de justiça, pois segundo Smith, simpatizar é um acontecimento onde se tem um "ajustamento de sentimentos" entre quem sofre e o espectador do sofrimento[598]. O critério de medida, obviamente, é dado pela lente que o espectador utiliza, corrigida, passo a passo, pelas ondas que sua imaginação emite. A simpatia se consagra como um partilhamento de interesses que são afins aos agentes: se não tens nenhuma solidariedade para com a minha Desgraça, não podemos conversar sobre esses temas, tornamo-nos insuportáveis um ao outro[599]! Isso é que faz com que alguns sentimentos, embora naturais, não sejam de todo comunicáveis, como o afeto entre cônjuges que se forma numa esfera muito particular entre eles e que de modo algum compreenderemos, sendo certo que, às vezes, o consideramos ridículo[600]. Não será o caso aqui também daqueles sentimentos que possuímos por um modo muito particular de enxergar o outro, tendo mais que ver com preconceitos pessoais do que com a nossa natureza, a exemplo da repugnância naqueles termos em que Nussbaum nos disse anteriomente?

A noção de simpatia do autor escocês que aqui temos tentado desenvolver parece bastante sugestiva para o pensamento prático atual, marcado pela pluralidade e pela diferença, dado que assume explicitamente a necessidade de levarmos em conta nas nossas deliberações a contingência à qual o agente está exposto[601]. Como, no entanto, levar a sério isso na formação do aluno e futuro jurista e, ainda, que limites essa promessa de julgamento empático possui? Como se sabe, a educação do jovem Emílio foi formulada já levando em consideração essas coisas, sendo firme em considerar que boa parte da maldade existente no mundo e com a qual os juristas têm de conviver é decorrente de uma falsa crença de que somos imunes ao sofrimento e, desse modo, a educação deveria dar sempre exemplos

---

597 SMITH, 2002, p. 8.

598 *Ibid.*, p. 15 *et seq.*

599 *Ibid.*, p. 21.

600 *Ibid.*, p. 34 *et seq.*

601 "Todos concordam com a máxima universal de que, não dependendo o fato do agente, não deveria exercer nenhuma influência sobre nossos sentimentos relativos ao mérito ou conveniência de sua conduta [...] a fortuna, que governa o mundo, tem alguma influência onde menos desejaríamos lhe conceder alguma, e governa, em certa medida, os sentimentos dos homens quanto ao caráter e conduta deles próprios e de outros". *Ibid.*, p. 130-131. A associação da simpatia para com a má Sorte do agente pode ser vista ainda em p. 8 *et seq.*

de como a Fortuna pode se abater sobre as nossas vidas, independentemente de termos culpa ou não pelo que ocorre[602]. É isso que Rousseau nos propõe fazer, e não propriamente a ensinar aos nossos alunos uma simples piedade, sentimento que não nos colocaria do lado do sofrente, mas ao contrário nos faria contemplar por cima de nossas "glórias" pessoais.

Ora, o mestre de Emílio sabe bem que uma educação que reconheça nossa fraqueza não pode ser implementada sem um grande exercício de imaginação: a educação não deve ocultar, mas sim mostrar claramente que existem seres semelhantes a nós e que sofrem as mesmas dores que nós poderemos sofrer[603], mobilizando os instrumentos que permitam aos alunos expandirem seus corações e exercitarem a bondade, a humanidade, a comiseração e a beneficência[604]. Será que a utilização de obras literárias no ensino-aprendizagem do direito, tal como Nussbaum e White têm experimentado, está em condições de nos prestar esse serviço da simpatia? Isso é o que se pretende ver a seguir.

A imaginação poética e o texto literário na sala de aula: o que podemos fazer com a poesia e o que a poesia pode fazer conosco?

O problema da simpatia é levado a sério por Nussbaum em seu pensamento prático, no qual tem tentado conciliar a ideia do "espectador judicioso" (*judicious spectador*) formulada por Smith com a de "imaginação literária" (*narrative imagination*), que ela própria defende. Concebe essa simpatia como a arte de ver o mundo pelos olhos de outra pessoa[605] e aposta nela para melhorar nossa atividade de julgamento[606]. A imaginação literária, ela diz, é a capacidade de transportarmos a nós mesmos para outros mundos, sem, no entanto, renunciarmos à

---

602 "Fazei com que compreenda que a sorte desses infelizes pode ser a sua, que todos os males deles estão sob os seus pés e mil acontecimentos imprevistos e inevitáveis podem mergulhá-lo neles de uma hora para outra". ROUSSEAU, 2004, p. 306.

603 *Ibid.*, p. 304 *et seq.*

604 *Ibid.*, *loc. cit.*

605 "[…] a capacidade de ver o mundo pelos olhos de outra pessoa". NUSSBAUM, 2010, p. 96. Nesse sentido, o pensamento da autora sugere que a simpatia seja um sentimento próprio dos humanos, diferentemente da empatia, compartilhada com chipanzés, elefantes e cães, caracterizada pela capacidade que alguém possui de compreender seu próprio lugar no mundo ou a habilidade de ver esse mundo do ponto de vista de outras criaturas. SMITH, 2002, p. 36.

606 NUSSBAUM, 1995b, p. 79 *et seq.*, especialmente p. 90.

nossa singularidade[607]. É a capacidade de sairmos do sossego provinciano das nossas vidas para conhecermos outras coisas, de nos libertarmos das próprias cegueiras para conhecermos outras formas de vida e de nos tornarmos mais compreensíveis para com aqueles que são diferentes de nós. Isso nos permitiria avançar para além da contingência em que estamos situados, revisitando o passado e antecipando o futuro[608]. Trata-se de uma habilidade que permite dialogar entre o geral e o particular, defendendo-nos das muitas formas de relativismo[609].

A discussão sobre a simpatia é assumida e de modo expresso também por White. O autor acredita que o mérito do artista, e assim também do jurista, está na capacidade de cada um deles sair de si e dirigir-se ao leitor, alargando fortemente os seus níveis de simpatia[610]. Isso seria feito por meio da imaginação que uma obra desperta no leitor, imaginação esta entendida como a capacidade que o narrador tem de criar novos mundos partindo do que já existe, a exemplo do que ocorre quando cria novas histórias a partir das já existentes[611]. Seria, também, a tentativa de harmonizar os opostos, uma arte de desarranjar o que parecia arranjado. Tudo o que faz dessa virtude uma coisa quase que divina[612].

O que o autor nos propõe é ver os poetas como legisladores do mundo, imaginado e partilhado com outras pessoas[613]. Eles exerceriam hoje grande poder

---

607 "A promessa política da literatura é que ela pode nos transportar, sem que deixemos de ser nós mesmos, para a vida de outra pessoa, revelando semelhanças, mas também profundas diferenças entre a vida e o pensamento entre mim e ela, tornando-nos compreensíveis ou pelo menos próximo disso". NUSSBAUM, 1997, p. 111. A tradução é nossa.

608 NUSSBAUM, *Martha C. Aristotle's De motu animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1985, p. 261 *et seq.* A investigação de Nussbaum, a propósito da imaginação literária, está associada à sua interpretação de Aristóteles sobre o movimento dos animais. Com efeito, ela se empenha para compreender globalmente o assunto, afirmando ser possível dizer que o filósofo grego pensava o movimento animal como resultado da imaginação do agente, ativada pela propriedade que a fantasia tem de representar objetos, não propriamente de concretizá-los. *Ibid.*, p. 222, 269 e 227 *et seq.* O mais importante que ele nos ensina, diz, é que a imaginação faz parte da esfera racional da pessoa, integra nossa faculdade de discernimento. *Ibid.*, p. 232 *et seq*.

609 NUSSBAUM, 1995b, p. 8.

610 WHITE, James Boyd. *The legal imagination*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985b. p. 239 *et seq*.

611 *Ibid.*, p. 251 *et seq.*

612 *Ibid.*, p. 212 e 235.

613 "Como disse Shelley, em *A Defense of Poetry*, os poetas são os 'legisladores não reconhecidos do mundo'. Todos nós habitamos um mundo que imaginamos, e nossas imaginações são parcialmente moldadas por outros". *Ibid.*, p. 273, tradução nossa.

sobre esse mundo[614]. Por qual motivo? Porque têm a enorme capacidade de nos mostrar a incompletude de nossa linguagem e a possibilidade de recorrermos a outras falas[615], assumindo, com isso, uma responsabilidade pessoal dentro da contingência linguística e cultural em que atua[616]. Mas pode-se, com isso, interrogar qual o efeito que essa imaginação, aqui tão levada a sério pelos dois autores, exerce sobre as nossas vidas, a ponto de se esforçarem em sugerir tal exercício na aprendizagem jurídica.

Parece que temos aqui uma clara adesão dos autores àquela dimensão filosófica da literatura que Aristóteles já reconhecia expressamente em sua *Poética*, vendo nela uma forte aproximação com os universais: a literatura, se comparada à história, revela-se muito mais filosófica que ela, dado que, enquanto o historiador nos fala sobre o que aconteceu, o poeta nos faz pensar naquilo que poderia ter acontecido[617]. Mas até onde vai a capacidade de uma obra modelar o nosso caráter ou orientar nossas ações? Permitir que imaginemos outras formas de vida é um contributo inestimável que os poetas podem dar às deliberações públicas como um todo, por isso que Nussbaum afirma que a poesia não é apenas um importante guia para os agentes públicos em geral, chegando a ter uma natureza subversiva (*a manner that subverts that science's norm of rationality*) que não encontramos, por exemplo, na economia e em outros saberes que se propõem a orientar as decisões na vida pública[618]. Ora, dizer isso é tomar partido numa controvertida discussão entre os filósofos para saber se a literatura, e assim também a totalidade da obra de arte, presta-nos outro papel que não a simples fruição da sua beleza. É, de outro modo, levantar a discussão sobre a possibilidade de o texto literário cumprir uma função pedagógica, tal como Nussbaum e White, cada um ao seu modo, insistem em dizer.

---

614 WHITE, James Boyd. *Heracles'bow*: essays on the rhetoric and poetics of the law. London: The University of Wisconsin Press, 1985a. p. 238.

615 "Por uma compreensão literária da linguagem, entendo uma que reconhece a incompletude dessa linguagem, suas inadequações, lacunas e imperfeições, levando ao reconhecimento contínuo de outras possibilidades". WHITE, James Boyd. *From expectation to experience*: essays on law and legal education. Michigan: The University of Michigan Press, 1999. p. 58 *et seq.* A tradução é livre e foi feita por este autor.

616 WHITE, *op. cit.*, p. 175 e 237.

617 ARISTÓTELES, 2004, 1431a39 - 1431b6.

618 "A literatura apresenta, nas suas estruturas e formas de expressão, uma forma de vida incompatível com a visão do mundo assimilada pelos textos de economia política; envolvidos com ela, imaginamos e desejamos as coisas de uma maneira que a racionalidade, daquela disciplina, resultará subvertida". NUSSBAUM, 1995b, p. 1, tradução nossa.

Quando, do alto do romantismo alemão, Schiller manifestava certo desagrado com os destinos da Revolução Francesa e escreveu uma série de cartas sobre a relação entre o gosto e a educação de um povo, não lhe parecia custoso afirmar que "um sentimento vivo e puro da beleza tem evidentemente sobre a vida moral a mais feliz influência"[619]. E não é porque ele achasse que o bom gosto fosse ele próprio uma ética, fazendo com que uma ação com semelhante predicado pudesse ser *per si* uma ação moralmente louvável, mas porque o gosto estético teria a capacidade de promover a conduta verdadeiramente ética. Mas essa tentativa do autor de elevar o caráter moral de seu povo, tocando sua alma com a beleza, é um dos empreendimentos mais controvertidos da filosofia. A bem da verdade, se, como já vimos com Jaeger sobre o papel da poesia na formação do homem grego e na constituição do espírito ático, a dúvida quanto a essa edificação do homem por meio da literatura foi ali mesmo suscitada pela filosofia de Platão, com as razões que conhecemos no percurso inicial. A tese que percorre todo o *Íon* de que a poesia nada mais é do que um favor dos deuses e um delírio dos poetas, assim como a atitude deliberada da *República* de inadmitir na Cidade uma educação dirigida por eles parecem aqui suficientes para dar conta da longevidade da discussão[620]. De qualquer modo, a educação liberal clássica cultivava as artes por entender que elas engrandeciam o espírito humano.

Quando Cícero se dirigia aos juízes romanos naquele caso já comentado, envolvendo o Poeta Árquias, ele reconhecia que suas virtudes pessoais de orador (a eloquência, o conhecimento do assunto, o caráter etc.) eram louvadas no tribunal, mas tributa uma tal *performance* à literatura, a qual sempre integrara os seus estudos: ela teria um papel multifacetal no progresso da cultura, servindo não apenas para o conforto da nossa alma, mas também para nos formar como cidadãos

---

619 SCHILLER, Friedrich. Sobre a utilidade moral de costumes estéticos. *In:* SCHILLER, Friedrich. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*. Tradução Teresa Rodrigues Cadete. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994. p. 125-131. p. 125. A breve referência ao autor diz respeito ao que consta exclusivamente dessa correspondência que parece aqui exemplar e que pode ser vista na íntegra na coletânia referida, p. 123-131.

620 A cultura ocidental, por influência de Platão como é de todo sabido, sempre olhou com desconfiança para o mundo das aparências, governado pelos sentidos, ao passo que dignificou sobremaneira o mundo das essências, governado pelo intelecto. O pensamento prático moderno consagrou esse discurso, embora na idade de Vico já se tenha notícia da fragilidade desse reducionismo. Com efeito, o pensador italiano não apenas se insurgiria contra a falta de humildade dos que se dizem sábios e ao mesmo tempo se acham insuperáveis e acima dos sentimentos humanos, mas o autor também reconheceria algo de sublime na poesia: o de dar sentido às coisas insensatas, conferindo a elas uma dimensão filosófica. VICO, 1979, p. 32, 41 e 67. Acreditou também ser possível, com ela, "ensinar o povo a agir virtuosamente" *Ibid.*, p. 76.

e melhorar nossa cultura[621]. A tese é de que, sem uma formação cultural adequada, é impossível opinar sobre tamanha variedade de coisas que a vida pública nos exige e, mais que isso, diz-nos que as histórias que os poetas contam são como modelos de vida que se deve imitar[622], mais ou menos a mesma coisa que Tito Lívio também dizia, quando interrogado sobre a importância das narrativas históricas de Roma que sequer podemos atestar: elas são relevantes independentemente de serem verdadeiras, porque modelam nosso espírito, por um lado, mostrando o tipo de vida que devemos imitar e, por outro, denunciando as ações vergonhosas que devemos repreender[623].

A reforma da educação liberal, proposta por Nussbaum e por nós até certo ponto assumida, tem a pretensão de restaurar essa dimensão educativa da poesia, acreditando que esse domínio faz a diferença no momento de deliberarmos[624]. A relevância das artes na construção da vida pública, especialmente no que se refere à literatura, é algo que a autora não duvida, o que em muito se relaciona com o fato de considerar as emoções não necessariamente irracionais. Diz que uma democracia sólida carece de uma atualização permanente da justiça, o que implica a formação de cidadãos capazes de refletir sobre as crenças que possuem[625]. A literatura ajudaria nisso, porque as histórias contribuem para formar, desde cedo, a nossa consciência moral, possuindo um grande poder de nos interrogar sobre os nossos papéis, enquanto nos envolve em suas tramas[626]. Isso não seria mais ou menos o que Rousseau dizia a propósito da educação do jovem Emílio, afirmando que devemos "tirar proveito da sensibilidade nascente para jogar no coração do jovem adolescente as primeiras sementes da humanidade"[627]?

Mas será que a simples mobilização do livro tem o poder de orientar-nos moralmente? A importância do texto trágico na exposição de nossas fragilidades

---

621 CÍCERO, 1999, VI, 12-13.

622 *Ibid.*, VI, 14 –VII, 15.

623 TITO LIVIO, 1998, prefácio, 6-7 e 10-11.

624 NUSSBAUM, 1995b, p. 117.

625 *Id.,* 1997, p. 42.

626 "[...] os aspectos morais e sociais dessas tramas literárias tornam-se cada vez mais complexos e repletos de distinções, de modo que eles gradualmente aprendem a atribuir aos outros e a reconhecer em si mesmos não somente esperança e medo, felicidade e angústia – atitudes onipresentes e compreensíveis sem ampla experiência – mas também características mais complexas, tais como coragem, autocontrole, dignidade, perseverança e justiça". *Ibid.*, p. 90. A tradução é livre e feita por este autor.

627 ROUSSEAU, 2004, p. 300.

é discutida seriamente por Nussbaum, afastando, desde logo, o equívoco de pensar que a vulnerabilidade é uma coisa boa. Diz que suscitar o terror e apelar à compaixão, algo próprio desse gênero como Aristóteles afirmava, é importante para a nossa formação, mas isso requer ainda uma teoria moral que nos ajude a medir bem a aflição que é vivida pelo agente[628]. A associação entre a filosofia moral e a tragédia é aqui muito importante, dado que nos oferece um profundo conhecimento da nossa humanidade comum[629].

A insistência da autora nessa discussão é para mostrar a importância de, desde cedo, a criança ser estimulada a cultivar a compaixão, lendo histórias que lhe permitam atentar para as vicissitudes da vida[630]. Como Rousseau, acredita que a imaginação, estimulada pela educação, transporta a pessoa de um mundo conhecido para outros imaginados, possibilitando que conheçamos coisas novas e situações de vida que, por outros meios, não poderíamos conhecer. Se a literatura, *per si*, não transforma o mundo, seria possível selecionar alguns textos com os quais trabalharíamos na escola, visando despertar no aluno a atenção nas circunstâncias que condicionam a vida e a ação das pessoas. O acúmulo de conhecimentos não seria o bastante para tomarmos uma decisão acertada[631], dada a grande complexidade do mundo e da pessoa, requerendo de nós uma atenção especial para as humanidades em geral[632].

Sendo assim as coisas, que tipo de obra cumpriria melhor essa função? A aposta na literatura como material de elaboração de uma racionalidade pública adequada ao nosso tempo leva Nussbaum a discutir, especialmente atraída pelos romances de Charles Dickens, a tese do "porquê" romances (*why novels*) e de "quais" romances (*which novels*). Seu objetivo é esclarecer, primeiro, que esse gênero de narração supera todos os demais, seja porque está mais engajado na cultura americana, seja porque nos leva a fantasiar (*ability to see one thing as another, to see one thing another*[633]), imaginar outras realidades e experiências possíveis dentre

---

628 NUSSBAUM, 2001c, p. 390 *et seq.*

629 *Ibid.*, p. 387.

630 NUSSBAUM, 1997, p. 89 *et seq.*

631 "Marco Aurélio insistiu [...], não devemos simplesmente acumular conhecimento: devemos também cultivar em nós mesmos uma capacidade de imaginação simpática que nos permita compreender os motivos e escolhas de pessoas diferentes de nós, vendo-as não como gente estranha e ameaçadora, mas como alguém que partilha muitos problemas e possibilidades conosco". *Ibid.*, p. 85. A tradução é livre e deste autor.

632 NUSSBAUM, 2010, p. 6.

633 *Id.,* 1995b, p. 36.

aquelas que o romance normalmente discute: aquelas que se relacionam com o cotidiano das pessoas comuns, contribuindo decisivamente para o estabelecimento da igualdade democrática[634]. Isso suscita uma questão específica: a literatura tem um fim em si ou pode servir de instrumento para a realização de outros quaisquer, como os fins políticos por exemplo? O esforço da autora é para dizer que o objetivo político não é o único a que podemos aspirar numa obra, mas seria preciso levarmos isso a sério, especialmente para olharmos com interesse a situação das pessoas que, em um determinado momento, e por circunstâncias muito variadas, vivem em situações desfavoráveis que pessoalmente nunca experimentamos[635].

A possibilidade de um valor não puramente estético de um texto literário é também considerado criticamente por White, para quem nem a poesia nem uma decisão judicial têm um fim em si, devendo ser avaliadas de acordo com os níveis de simpatia que produzem e de mudança de atitude que promovem na vida do leitor[636]. Não podemos certamente aceitar a tentação de reduzir a literatura aos esquemas e aos métodos propostos às ciências sociais, apostando em um cálculo de prognósticos ou em promessas de resultados contabilizáveis[637]: o sentido da poesia é fixado pela "experiência de leitura", e o que ela nos ensina é somente alguma coisa sobre o mundo e sobre nós, nada apreensível por meio de proposições. Seria essa a promessa da literatura? Possivelmente isso já bastaria para tê-la em conta na formação do jurista, dado que ilumina as decisões que parecem sem solução, criando significações e possibilidades de uma vida futura[638].

Pois bem... O interesse dos autores pela simpatia e imaginação literária parece mesmo importante para repensarmos a formação jurídica. Mas será que o problema deve ser colocado nesses termos, a partir de um caráter edificante da literatura? A questão, por um lado, parece tão controvertida que mereceria a convocação de outros saberes para investigar se há de fato uma correlação

---

634 NUSSBAUM, 1995b, p. 4 *et seq.*

635 *Id.*, 1997, p. 88.

636 "Você certamente percebeu que uma boa decisão judicial, assim como um grande poema, não pode ser lido uma única vez: ambos exigem leitura repetidas vezes à luz de onde eles surgem. Cada um deve ser abordado com toda a mente, exige toda a atenção possível. E a consequência da leitura feita desse jeito não é somente uma compreensão mais alargada do que está fora do leitor, mas uma mudança nele próprio, uma expansão da simpatia e da capacidade de perceber outros mundos. Uma boa escrita, no poema ou na decisão judicial, impacta diretamente em seu leitor e o transforma". WHITE, 1985b, p. 239, tradução nossa.

637 *Id.,* 1999, p. 47.

638 *Id.,* 1985b, p. 247.

necessária entre leitura e mudança de caráter, como o da psicologia aplicada, por exemplo, o que certamente nos distanciaria muito do contexto deste trabalho[639]. Mas, por outro, não nos parece que essa discussão seja indispensável para nos convencermos da necessidade de oferecermos refúgio aos poetas daquele exílio que Platão lhes impôs. Quando lemos Vieira se dirigindo aos peixes[640] – e na verdade bem sabemos que ele quer mesmo é se dirigir a nós! –, parece não restar dúvidas de que a nossa condição moral e a nossa possibilidade de razão ali vão colocadas em causa, na medida em que somos interpelados sobre o que temos feito para merecer a dignidade com a qual nos intitulamos de "humanos". Mas será que a perfeição do estilo, a oratória e a reflexão teórica que o texto desperta sobre a prerrogativa humana do direito não poderiam ser postas aos juristas separadamente, sem as pretensões edificantes ali claramente vistas? Isso pode sugerir que, mesmo admitindo a possibilidade de diferentes modos de fruição de uma obra literária, nos parece bastante plausível que realizar um exercício literário pode fazer muita diferença na formação do aluno[641], inclusive não se deve descartar a possibilidade de melhorar o caráter do leitor.

A própria conclusão que algumas reflexões da segunda parte nos proporcionaram, pelo testemunho de Riobaldo, foi de que somente um "narrador honrado" é digno de ser ouvido[642]. Mas a validade de uma experiência poética não tem que se sujeitar a esse ônus de comprovar que a leitura de *Fausto* evitará que os advogados vendam suas almas ao Diabo em troca de informação e prestígio[643]. Talvez vendo *Os Simpsons* uma criança se identifique mais com Bart que com qualquer outra personagem, seja mais tocada pela amoralidade de Homer que pela esperança de Lisa em um mundo de solidariedade e de compromisso[644]. Mas uma coisa não

---

639 O esforço de reconstituição do debate sobre as diferentes teorias a respeito, respondendo à tradição kantiana que nega à obra de arte outro valor que não o estético puro e simples, poderia ser muito produtivo, mas por certo exigiria de nós uma carga de trabalho que esta pesquisa não permite realizar. Algumas notas, ainda que breves, sobre esse assunto podem ser vistas em NUSSBAUM, 1997, p. 102 *et seq*.

640 VIEIRA, Antonio. Sermão de Santo Antônio ou dos Peixes (1654). *In:* VIEIRA, Antonio. *Sermões escolhidos*. São Paulo: Martin Claret, 2004. p. 43-76.

641 NUSSBAUM, 2001c, p. 371.

642 ROSA, 2006, p. 274.

643 GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Tradução Agostinho D'Ornellas. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2010. *passim*.

644 Excelentes estudos de filosofia moral a partir da série americana de desenho animado podem ser vistos em SKOBLE, Aeon J.; CONARD, Mark T.; IRWIN, William. *Os Simpsons e a filosofia*. Tradução Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2004.

se pode negar: lendo a *Carta de Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal*, ninguém deixará de imaginar como seria se deparar com alguém inteiramente diferente de nós, não deixará de se perguntar como que seria visto e como se veria daquele momento em diante[645]. Não deixaremos de aprender algo importante sobre as coisas mais valorosas para o sertanejo, quando lemos o *Poeta da roça*, bem como sobre a *techne* rural que o homem do sertão mobiliza para vencer as vicissitudes do lugar, isso tudo sem termos que aspirar a uma conversão do leitor àquele *ethos* que o autor proclama[646]. Saberemos pouco de quem nos tornaremos depois de lermos uma obra, mas saberemos muito mais quem somos – inclusive pela constatação de que sabemos pouco de nós mesmos! – e provavelmente quem gostaríamos de ser.

A aposta de White na literatura, aliás, parece mais justificada pelo engajamento prático-cultural que proporciona do que pela promessa de algum ganho com esse engajamento, algo que ele próprio parece convencido, quando sugere que não há garantia em princípio de que esse engajamento resultará eticamente positivo: nada impede que o leitor se feche para as novas experiências que o texto lhe mostre[647]. A boa atuação do advogado pressupõe uma qualidade do caráter, lealdade para com as obrigações contraídas: para com o cliente e para com o direito[648]. Mas a conduta de algumas pessoas simplesmente está fora da nossa compreensão, sendo elas boas ou más apenas, e essa imprevisibilidade do caráter requer da comunidade um imperativo moral.

A aposta geral na literatura como instrumento de edificação moral não tem que ser aceita, porque um pouco maniqueísta, sendo certo que a própria Nussbaum diz algo sobre a tragédia que pode ser muito mais sugestivo que a expectativa de melhorar o caráter das pessoas: ela insiste em mostrar que o texto trágico nos ensina que agir bem é alguma coisa que pode estar para além da completa liberdade do agente para fazê-lo[649]. Não precisamos regressar ao mundo dos heróis e muito menos transferir para outras pessoas nossa responsabilidade pessoal. Um imperativo moral sugerido por White parece pouco explicado, podendo sugerir uma universalidade ética ou excelência a ser buscada fora de nossa própria humanidade.

---

645 Para uma série de estudos sobre a Carta de Caminha, ver CASTRO, Sílvio. *A carta de Pero Vaz de Caminha*: o descobrimento do Brasil. Porto Alegre: L&PM, 2009. A transcrição da missiva pode ser vista em p. 42-67.

646 ASSARÉ, 2003, p.1 4-15.

647 WHITE, James Boyd. *Acts of hope*: creating authority in literature, law, and politics. Chicago: The University of Chicago Press, 1994a. p. 276 *et seq.*

648 *Id.,* 1985a, p. 237.

649 NUSSBAUM, 2010, p. 30 *et seq.*; *Id.,* 2008, p. 84.

A única universalidade que parece certa em princípio da exemplar narrativa do sertão é a esperança que todos têm na sua luta contra a impetuosidade da Fortuna. Como disse Riobaldo, o que o sertão quer do sertanejo é coragem[650], daí que devemos procurar é em nós o projeto da vida boa humanamente realizável.

Se consideramos aqui pouco produtivo discutir se a literatura nos leva a sermos melhores do que somos não é porque a contingência na qual estamos mergulhados nos condena ao silêncio em face da *Tyche* devastadora. O estágio em que hoje a filosofia prática se encontra nos desonera da obrigação de nos ocuparmos do "conhecimento da verdade" como Rorty sugere ao reafirmar a crítica nietzschiana ao "exército móvel de metáforas" com o qual a concepção tradicional de verdade se debatia[651]. Mas não parece termos que permanecer no horizonte da contingência. Talvez tenhamos que concluir, primeiramente, admitindo que uma obra de arte tem de fato um valor autônomo e que deve ser explorado como tal, mas nada impede que além disso ela possa inspirar nossa ação e criação, de modo que podemos ler *Esaú e Jacó*[652] de Machado de Assis pelo simples valor estilístico que possui, mas não vemos como, ao lê-lo, procurando identificar as ideias políticas ou jurídicas ali existentes, humilharia sua genialidade artística ou linguística. Ademais, parece que também devemos admitir com Nussbaum que a obra literária não tem mesmo um valor moral em si[653], mas, quando bem escolhida, é uma espécie de amigo que nos fala, enquanto lemos e pensamos sobre o que se passa com as personagens[654]. E por último, talvez, ainda se deva reconhecer um valor pedagógico-jurídico explícito na obra literária, mas não podemos exigir dela própria um produto moral elaborado sabe lá de que jeito, como se ela fosse um instrumento qualquer e a serviço de qualquer coisa.

Uma boa parte da dificuldade que Baron vê numa interdisciplinaridade entre direito e literatura decorre do equívoco de alguns autores desse movimento, entre eles Nussbaum e White, que integram um dos seus núcleos que ele chama

---

650 Ver, por todas as vezes que a personagem retoma a questão, o que se encontra em ROSA, 2006, p. 318.

651 RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 63.

652 ASSIS, Machado de. *Esaú e Jacó*. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

653 NUSSBAUM, 1997, p. 94.

654 *Ibid.,* p. 100.

de "humanistas" para diferenciá-los dos "hermeneutas" e dos "narrativistas"[655], tentando estabelecer uma relação entre os estudos literários e a edificação moral do leitor. As conclusões da autora de que é impossível uma interdisciplinaridade entre o direito e literatura não nos parecem necessárias, mesmo porque resultantes de uma argumentação equívoca que não faz distinção entre escrever sobre direito e literatura e aceitar essa interdisciplinaridade, como é o caso de Fish e de Posner, que têm suas próprias concepções da racionalidade jurídica[656]. Mas não se pode deixar de reconhecer as confusões que, às vezes, encontramos nesse movimento, apontadas por Baron e em alguns casos também por Linhares, este último a denunciar a tentativa de estabelecer uma fronteira entre o direito e o não direito, rechaçando a compreensão acrítica deste como um conjunto de materiais produzidos anteriormente a uma prática jurídica concreta e que tivessem de ser "humanizados" pela literatura[657]. Grande parte da preocupação que têm com a "frieza" e a aplicação mecânica do direito advém de pensá-lo como um conjunto de normas a serem experimentados numa moldura.

Uma interdisciplinaridade nos estudos jurídicos que vai além daquilo que Baron admite, isto é, aquela que simplesmente renuncia aos apelos substantivos que cada um dos campos do saber faz e se ocupa de comparar suas diferentes e irreconciliáveis estruturas[658], parece-nos possível. Segundo a autora, fazer o que ela propõe confirmaria que se trata de dois saberes distintos, úteis um ao outro, mas irremediavelmente autônomos. Ocorre, todavia, que uma conclusão como esta parece não se sustentar filosoficamente, sobretudo porque se ela impede que o direito enquanto tal seja instrumentalizado pelo texto, literário e jurídico, por outro lado parece não evitar uma condenação gratuita da literatura a um

---

655 Os humanistas seriam apenas os da primeira corrente e que responderiam pela fragmentação interna do movimento Direito & Literatura, representado por todos os autores que apostam na possível simpatia criada pelo texto literário e alimentam a pretensão de melhorar-nos moralmente com a leitura de um *corpus* de textos, enquanto os hermeneutas seriam aqueles que nem mesmo se ocupam de recomendar a leitura de alguma obra e apenas defendem a aplicação das teorias literárias da interpretação no campo do direito. Tudo isso diferentemente dos narrativistas cujo interesse residiria em avaliar o impacto persuasivo das histórias, seu valor e sua implicação epistemológica. BARON, Jane B. Law, literature, and the problems of interdisciplinarity. *Yale Law Journal*, New Haven, v. 108, p. 1059-1085, Mar. 1999. p. 1063 *et seq.*

656 A propósito desse equívoco de Baron, veja o texto supraindicado em p. 1068, 1070, 1071, 1072, 1077 e 1080, por exemplo, em que ela aponta as incoerências internas do movimento Direito & Literatura, mas serve-se de ideias que não são defendidas pelos que o assumem, mas sim pelos seus críticos.

657 BARON, *op. cit.*, p. 1059, 1080 e 1082 *et seq.*; LINHARES, 2010a, p. 287 *et seq.*

658 *Ibid.*, p. 1073 *et seq.*

pormenor dessa pretendida interdisciplinaridade, talvez permitindo até mesmo uma redução da poesia a um objeto de manipulação jurídica: será possível falar de autêntica autonomia quando a relação que o direito estabelece com a literatura é de cunho parasitário, tal como é também sua relação com outras modalidades de saber, vendo nela apenas uma fonte de informação, suplemento, enriquecimento ou correção do direito[659]?

O que defendemos anteriormente não deixa de compartilhar com as ideias de Baron de que o texto literário pode nos trazer informações preciosas para o enriquecimento de nossas decisões, mas parece necessário assumir que estamos falando de uma verdadeira interdisciplinaridade, e não de experiências contingenciais que se prestam a lançar mão de um campo ou outro dos dois saberes para justificar intenções quaisquer. Como a própria autora diz, o direito e a literatura são projetos autônomos, sendo possível em cada caso identificar sua intencionalidade e o seu lugar na cultura[660], o que não impede, sugerimos, uma livre e enriquecedora cooperação entre eles.

A reflexão de Balkin e Levinson sobre a interdisciplinaridade entre o direito e a literatura parece aqui mais bem-sucedida, sob influência dos *criticals*, mas com posições que não deixam de propiciar certo diálogo com a crítica humanista, oferecendo um diagnóstico dos problemas hoje vividos pela educação jurídica, em tempos de avanço quase que incontrolado da técnica e da pretensão universal-hegemônica do discurso econômico[661]. Tudo isso colocado no plano de uma clássica arenga entre os juízes Hand e Homes sobre a interdisciplinaridade, o primeiro acenando para a "nobre república das letras" e o segundo pretendendo nos libertar do vocabulário moral e oferecendo-nos um tratamento promissor na estatística e na disciplina econômica[662]. Ainda que não tenhamos que aceitar uma espécie de interdisciplinaridade pragmática, encenada pelos autores de *Law*

---

659 BARON, 1999, p. 1074 *et seq.*

660 "Não pretendo aqui apelar para um novo ou diferente conjunto de limites; muito pelo contrário. A exploração frutífera da interdisciplinaridade entre Direito e Literatura não requer a demarcação dos limites 'verdadeiros' e 'reais' entre eles. E não pode precisamente pelo fato de que 'Direito' e 'Literatura' não são categorias naturais que descrevem disciplinas que estão ali, preexistentes e predefinidas [...] E a questão interessante não é se alguma definição particular das categorias é verdadeira, mas o que ela pode nos dizer sobre nossas aspirações por direitos, bem como sobre o lugar deles em nossa cultura". *Ibid.*, p. 1082. Ver também a propósito p. 1085. A tradução deste autor é livre.

661 BALKIN Jack M.; LEVINSON, Sanford V. Law and the humanities: an uneasy relationship. *Yale Journal of Law and the Humanities*, New Haven, v. 18, p. 155-187, 2006. p. 157 *et seq.* e 167 *et seq.*

662 *Ibid.*, p. 156 *et seq.* e 166.

and the Humanities: an Uneasy Relationship sobre o palco luminoso de uma arte retórica, a tese de que os estudos jurídicos estão integrados às humanidades e de que a atividade dos juristas não se limita ao estudo de casos ou de outros materiais jurídicos parece bastante articulada[663]. Os autores vão criticar o excesso de confiança que os juristas depositam em si, seja quando recusam a interdisciplinaridade, seja quando a defendem de modo raso[664], crítica esta que resulta no apelo à reabilitação das humanidades no estudo do direito[665].

Não assumem ali uma interdisciplinaridade acrítica, mas ao contrário, reconhecem que enfrentar superficialmente a questão – a segunda forma de "diletantismo" ou de excesso de confiança em nós mesmos – seria tão ruim quanto negá-la, além do que pode ocorrer de pervertermos a experiência interdisciplinar: instrumentalizando outras disciplinas, convocando de modo fragmentário os saberes que oferecem e com o fim deliberado de conduzir a argumentação a nosso favor[666]. Mas afirmam que, apesar disso, os juristas têm muito a aprender com outras disciplinas, nomeadamente a filosofia, a história e a economia[667]. A relação com a literatura é uma das muitas que o direito dispõe, mas entre as diferentes alternativas de abordagem possíveis, o direito como literatura lhes parece exemplar, inspirada na música e no teatro, dado que nos desafia a "trabalhar em rede" (*networks*) e para cumprir nossa função primordial: convencer o auditório. A interdisciplinaridade não reduziria jamais a importância do direito enquanto fosse pensada a partir de uma arte retórica, além de que seria filtrada pelo prescritivismo do direito e pelo seu profissionalismo, nunca rivalizando com qualquer outro saber, mas sempre se servindo deles para construir o seu projeto retórico[668]. Ela, ademais, libertaria-nos da falta de imaginação que a geração Holmes nos teria condenado enquanto estimula nossa indiferença em relação à justiça e convida-nos, apenas, a jogar o jogo de acordo com as regras existentes, como um autêntico *bad man*[669].

---

663 Para um estudo crítico dessa proposta, ver LINHARES, 2010c, p. 22-42, 2004, p. 142 *et seq.*

664 BALKIN; LEVINSON, 2006, p. 165 e 177.

665 *Ibid.*, p. 173 *et seq.*

666 *Ibid.*, p. 178 *et seq.*

667 *Ibid.*, p. 181 e seg.

668 *Ibid.*, p. 184 *et seq.*

669 "Aqui é útil retornar a Oliver Wendell Holmes, a figura mais icônica do direito americano. Holmes sugeriu certa vez que seu epitáfio deveria ser: 'Aqui jaz uma ferramenta flexível de poder'. Certa vez, ele escreveu a Harold Laski: 'Se meus concidadãos quiserem ir para o Inferno, eu os

Mas o grande problema da interdisciplinaridade que as abordagens de Nussbaum e White suscitam, autores que temos seguido mais de perto em suas propostas de formação jurídica, parece ser a pouca atenção para a diferenciação entre as virtudes morais e intelectuais que Aristóteles fazia e que estudamos no primeiro percurso deste livro, atraindo para eles dificuldades desnecessárias e difíceis de contornar. Desse modo, a formação dos juristas, quando posta à prova do pensamento prático aristotélico, demanda uma significativa experiência de vida que ao fim os eleva à condição de uma pessoa prudente. O que essa diferenciação sugere? Uma das sugestões é a de que tanto Nussbaum como White não levam muito em conta o rigor dessas distinções quando se dirigem à prática jurídica, sobretudo no que se refere ao *continuum* entre *phronesis* e *poiesis*. Essa é uma posição que não nos parece de todo desarrazoada na contingência em que o mundo prático hoje nos põe, mas precisa ser esclarecida, por isso que o item seguinte irá se deter um pouco mais nisso.

Uma segunda sugestão que aquela diferenciação nos dá é a de que, naqueles autores, as próprias virtudes intelectuais vão se confundir com as virtudes do caráter, e este é o equívoco que estamos tentando apontar. Esse é um custo desnecessário e que empobrece tanto as virtudes da vida ativa como a excelência da criação. É preciso deliberar bem, e é bastante plausível que a literatura melhore nossa condição de fazê-lo, na medida em que estimula nosso espírito imaginativo, capaz de enriquecer o patrimônio da experiência de vida. Mas precisamos deixar que os poetas continuem a poetizar, cumprindo o seu ofício primeiro, tanto quanto precisamos de uma teoria moral que nos ajude a seguir bem na vida e realizar o nosso projeto de felicidade, com excelência e caráter. O que não podemos é pagar o preço do desperdício da experiência que só esses poetas estão em condições de oferecer de um modo excelente, somente porque não temos a garantia de que o leitor se apropriará moralmente dessa experiência. As lições de Kitto – embora sem termos que segui-lo tão de perto porque também, numa via contrária àquela percorrida por Nussbaum e por White, envereda-se pela discussão sobre o fim em si da obra de arte – sobre a questão, talvez aqui devam ser parcialmente ouvidas, já que vê na tragédia o mesmo que para ele é fundamental na obra de arte: expressar profundamente o desejo do artista de dizer algo

ajudarei. É meu trabalho'. Certa vez, quando Learned Hand gritou para os Holmes quando eles estavam saindo da companhia: 'Bem, senhor, adeus. Faça justiça'. Holmes respondeu bruscamente: 'Esse não é meu trabalho. Meu trabalho é jogar o jogo de acordo com as regras'". *Ibid.*, p. 185. Esta é uma livre tradução deste autor.

de um modo muito próprio, ainda que trabalhando sobre os mesmos materiais que o filósofo, o educador e o político trabalham[670].

Prática jurídica e excelência poética: qual é o custo teórico e por que devemos pagar o preço de aprender alguma coisa com os poetas

O que foi dito sobre uma profusão das excelências nos pensamentos de Nussbaum e White, às vezes excessiva, mesmo assim não reduz, certamente, a importância das experiências de leitura que os dois realizam, mas apenas suspeita-se que as propostas dos autores globalmente:

a) excedem aquele *continuum* de virtudes que aparece em Aristóteles e que de algum modo é preciso reconsiderar, excesso que se nota ao discorrerem sobre o direito continuadamente nas fronteiras das virtudes intelectuais e das virtudes do caráter, o que nos obriga a analisar de que modo aquele *continuum* entre *phronesis* e *poiesis*, comum nos dois autores, poderia nos ajudar na circunstância em que nos encontramos, sem, no entanto, incorrer no equívoco de confundir isso tudo com virtude do caráter;

b) acertam ao realizar seus exercícios de simpatia e imaginação na sala de aula, mas parecem regressar a uma espécie de enciclopedismo que nos indicaria "grandes livros" ou formas de vida exemplares para reformar a humanidade e, por isso, devemos perguntar de que maneira esses mesmos exercícios podem enriquecer nossa experiência prática, mais uma vez, sem mergulhar nas incertezas do caráter ou na tentativa de fixá-lo;

c) esquecem-se de que há um preço teórico a se pagar por uma educação jurídica com esse projeto, embora pelo menos em parte seja justificável assumir esse ônus, tudo o que nos obriga a estudar qual é esse preço e até onde podemos admiti-lo.

O primeiro item a seguir tentará ensaiar uma distinção entre a "questão trágica" e a "questão jurídica" para ver se há alguma solução de continuidade entre elas, ao passo que o segundo, se for o caso de serem questões distintas, investigará se o modelo que nos permite atualmente enfrentar nossos desafios será o do poeta ou o do jurista. Isso nos possibilitará, supomos, dizer se devemos hoje ir à escola com os poetas, aqui exemplificados na figura de Sófocles, ou se ainda podemos insistir, como a tradição ocidental tem feito, na aprendizagem autônoma do direito,

---

[670] KITTO, Humphrey Davis Findley. *A tragédia grega*: estudo literário. Tradução José Manuel Coutinho e Castro. Coimbra: Arménio Amado, 1990a. v. 1, p. 8 *et seq.*

cujo exemplo é tomado de Ulpiano. As duas figuras são apenas representações mais ou menos ilustres e não comprometem em nada a pesquisa com o conhecimento da opinião de cada um sobre o direito e a poesia, servindo, apenas, para mostrar o olhar que o jurista e o poeta têm sobre o mundo – que aqui se supõe trágico – e a forma como suas excelências pessoais se expressam nessa situação.

A "questão trágica" e a "questão jurídica": possibilidades e limites de uma organização narrativa da comunidade

As apostas de White e de Nussbaum num *continuum* entre as virtudes intelectuais (διάνοια, *dianoia*) e as virtudes do caráter (ἔθος, *ethos*), aqui consideradas excessivas, exigem agora um estudo quanto ao modo de os autores tratarem indissociadamente as primeiras entre si, não colocando com clareza os limites entre a *phronesis* e a *poiesis*. Mas nos ocuparemos disso somente para tentar delimitar as possíveis interfaces entre narratividade e direito, o que será feito, procurando investigar até que ponto a literatura poderia nos oferecer um modelo prático de deliberação: pode mesmo ser um guia adequado de organização da comunidade ou, pelo menos, contribuir de alguma maneira nessa organização?

O estudo se faz necessário porque se por um lado parece acertado procurar na poesia inspiração para a vida prática, por outro parece um equívoco reduzir acriticamente a prática jurídica a um exercício literário. Parece que os autores acertam no que fazem e erram no modo como o fundamentam. Mesmo não extraindo iguais consequências, parece indispensável reconhecer as conclusões do diagnóstico de Linhares sobre a tendência atual das abordagens humanísticas: quando globalmente consideradas, investem na superação do reducionismo teorético que o Iluminismo nos legou, mas não pontuam as especificidades da *phronesis* e, em troca disso, tal concepção do direito nos promete, simplesmente, "uma reconciliação das arenas estética e normativa enquanto nos condena a um insuperável *continuum* prático"[671].

Um monismo narrativista seria difícil de ser aceito, como Castanheira Neves bem mostrou[672], embora suas conclusões, também é preciso esclarecer, pareçam não ser exatamente aquelas a que este trabalho está nos conduzindo. Quanto a White e a Nussbaum especificamente, cremos que seria demais atribuir a eles um autêntico reducionismo, mas às vezes a maneira como eles

---

671 LINHARES, 2010a, p. 280.

672 NEVES, 2003c, p. 404 *et seq.*

pontualmente se dirigem à poesia, se não considerada no conjunto de suas obras, induz-nos a pensar que a prática do direito se restringiria a uma *performance* retórica ou a um logrado exercício de imaginação empática. Será que White não se excede um pouco quando toma o direito como uma espécie de discurso de intervenção e o processo como uma pura narração? O direito seria para ele uma cultura específica (*culture-specific*), mas apenas no sentido de criar significados novos para nossas práticas de linguagem, convocando para tal os cânones do direito[673]. Isso não faria, portanto, que este se tornasse um sistema autônomo de significação, mas um modo de falar sobre eventos reais e atuais do mundo presente. E o que há de mais significativo é: o processo seria uma modalidade narrativa, dado que nenhuma significação legal pode ser constituída sem uma história real sobre pessoas reais, localizadas em um lugar real e tempo real. O processo realizaria a tradução de uma linguagem ordinária para uma linguagem jurídica.

A interrogação sobre o excesso de assimilação da prática literária pela prática jurídica não se poderia ver também em Nussbaum? Sua compreensão da justiça, desde logo, já sugere uma diluição acrítica do direito num *continuum* de experiências práticas. Basta saber que sua *Frontiers of Justice*, à qual nos referimos antes, não somente discute as teorias atuais da justiça, partindo da já conhecida concepção de justiça social, mas também a aborda sempre no limite de um território indiviso no qual a filosofia, a política, a ecologia e o direito convergem-se na construção de um novo projeto global que possa fazer justiça também àquelas pessoas que física e mentalmente estão excluídas da cidadania, bem como aos "animais não humanos" e às pessoas do mundo inteiro. A inquietação com a causa da humanidade, explícita em sua obra, não apenas identificará a tradição filosófica ocidental como uma filosofia que requisita o engajamento político dessa reflexão[674] – não do engajamento prático do filósofo necessariamente – como também desafia o pensamento filosófico atual

---

673 WHITE, 1985a, p. 35 *et seq*.

674 "[…] A lição de Aristóteles é que em pelo menos algumas áreas da filosofia 'o fim não é a contemplação, mas a ação' (*EN 1095a5*). Sustentarei que ele estava certo: há um papel urgente para a boa filosofia desempenhar na vida política, sem que ela deixe de ser boa filosofia, ao contrário cumprindo seu propósito filosófico ao assumir esse papel […] No sentido aristotélico, portanto, ser um 'advogado da humanidade' significa intervir em nome das necessidades, interesses e capacidades humanas básicas, junto àqueles que têm o privilegio e oportunidade de planejar e gerir instituições adquadas a esse serviço". NUSSBAUM, Martha C. Lawyer for humanity: theory and practice in ancient political thought. *Nomos*, New York, n. 37, p. 181-215, 1995a. p. 183 e 194 *et seq*. A tradução deste autor é livre.

a engajar-se politicamente, a partir dos desafios e recursos que a filosofia hoje dispõe[675]. Além disso, a racionalidade narrativa que ela propõe não tem em vista exclusivamente o direito, mas como insiste em dizer, é uma proposta deliberativa para ajudar o juiz a julgar, o legislador a legislar e o administrador a encontrar a medida exata para implementar suas políticas atuais e futuras, em vista da qualidade de vida das pessoas[676].

Não precisamos concluir, assim, acriticamente, pois se embora não seja de todo necessário, é bastante plausível que o *debitum* universal de justiça hoje nos exija pensar o mundo prático com uma rede de compromissos que talvez o direito autonomamente não possa nos oferecer. Será que os trabalhos daqueles autores americanos não permitem um esforço de sistematização que nos leve a conclusões diferentes das que eles obtêm quanto à relação entre direito e literatura? Com efeito, se há neles divergências claras quanto às propostas que formulam[677], o que têm em comum parece iluminar as reflexões sobre a nossa situação presente. A possibilidade dessa recompreensão será buscada distinguindo uma "questão trágica" de uma "questão jurídica", pois se nossas suspeitas se confirmarem, mais uma vez podemos reconhecer a importância da literatura no trabalho dos juristas, tal como já se reconheceu sua imprescindibilidade sem aderir à tese da edificação moral. Desse modo, poderíamos reconhecer uma interface entre as práticas literária e jurídica, reconhecendo que a situação presente admite pensar a justiça para além daquele lugar aonde o direito pode nos levar, e então o auxílio de uma *poiesis* literária pode ser prestimoso, especialmente porque nos ajudaria a refletir logradamente sobre a nossa vulnerabilidade. Mas isso de qualquer modo obrigaria a distinguir as duas práticas e a assumir que estamos convocando racionalidades bem distintas, sobretudo porque uma hipótese surge e deve ser investigada seriamente: a de que uma "teoria literária do direito" tem caráter mais pedagógico que normativo. Mas o que é, desse modo, uma questão trágica, e de que modo ela se diferencia de uma questão jurídica?

Quando vemos Abraão ser posto à prova, recebendo do seu Deus a ordem para sacrificar seu único filho, Isaac, temos entre as grandes narrativas

---

675 NUSSBAUM, 1995a, p. 205 *et seq.*

676 "Vou me concentrar, portanto, nas características da imaginação literária quando pensada como imaginação pública, a saber, uma imaginação capaz de orientar os juízes no julgamento, os legisladores na prescrição legislativa e os administradores públicos na formulação e implementação da qualidade de vida das pessoas, tanto as próximas como as distantes". NUSSBAUM, 1995b, p. 3. A tradução, feita por este autor, foi feita de modo mais ou menos livre.

677 Sobre essas aproximações e divergências entre Nussbaum e White, ver Linhares, 2010a, p. 282.

da humanidade uma das mais elucidativas da situação embaraçosa em que um agente pode ser exposto, pelo menos alguém que não possua a fé que o patriarca da religião hebraica possui[678]. O que ocorre com um de nós numa situação em que dois bens nos parecem, se não exatamente iguais em valor, mas pelo menos razoável e igualmente desejáveis a ponto de, qualquer que seja a escolha, trazer sempre para nós um sofrimento pelo sacrifício do outro bem? As imagens já representadas neste trabalho, com Agamêmnon tendo que escolher entre a lei que manda vingar o crime de hospitalidade e a outra que proíbe matar sua filha, com Etéocles tendo que escolher se defende Tebas do inimigo ou se declina do combate com o próprio irmão, com Antígona tendo que escolher se respeita a lei da cidade ou sepulta o corpo de Polinices, com o dono da Mula Preta tendo que escolher entre sacrificar seu animal mais estimado ou vê-lo sofrer diuturnamente a privação das quatro pernas, todas elas são narrativas que nos separam por tradições diferentes e muito distantes no tempo, mas nos expõem uma mesma condição que é humana antes de tudo: a de sofrer uma perda, às vezes irreparável, para salvar outro bem que demanda igualmente nossa atenção. Trata-se de uma questão trágica, mas em que termos se parece e se distingue de uma questão jurídica?

Há sempre um risco de simplificar a noção de tragédia que Aristóteles desenvolveu, mas combinando algumas passagens específicas da *Poética* e da *Retórica* parece pelo menos ser possível visualizar algumas coisas que ele considerava essenciais nesse gênero narrativo[679]. Diz que um acontecimento trágico

---

[678] Gn 22, 1-19. A assimilação aqui de uma narrativa bíblica acerca da questão trágica somente pode se realizar num exercício de tradução que MacIntyre e White nos ensinam a fazer, a propósito da revisitação possível de um texto na linguagem de outro. O que aqui temos é a abstração daquela exegese bíblica ou, mais especificamente falando, daquela dimensão religiosa que tanto a tradição hebraica como a hebraico-cristã exigiria considerar. Nosso interesse é apenas literário, com um esforço de compreendê-lo no conjunto de outros textos que, independentemente dos cânones normativos aos quais o agente está exposto, o caso que levantam suscita sempre um dilema para o agente. Há aqui, certamente, um grande risco de empobrecer a profundidade da mensagem, já que, lido apenas no contexto do autor, talvez se pudesse dizer que não se trata de um autêntico dilema, mormente porque, em nenhum momento, Abraão duvida do que deve fazer. Sua fé, aliás, mostra-se irretocável quando Isaac lhe pergunta pelo cordeiro que será imolado: "Deus providenciará, meu filho"! No mais, a tentativa de compreender essa narrativa fundadora dos povos bíblicos paralelamente às tradicionais narrativas trágicas que costumamos tomar dos gregos, com a particularidade de ser feita por alguém que não ignora a fé judaica, pode ser encontrada em NUSSBAUM, 2001b, p. 35.

[679] A sugestão aqui é de Pereira, classicista portuguesa, para quem a resistência a isso existe, apontando que a combinação das lições do Estagirita sobre o teatro trágico, encontradas na *Poética*, com aquelas sobre a oratória, encontradas na *Retórica*, é fundamental para compreendermos adequadamente o que o filósofo grego entende por temor e compaixão, assim como seu papel pedagógico e os efeitos que tais sentimentos imprimem no auditório. PEREIRA, 2004, p. 14-15.

é aquele em que uma ação humana é representada e na qual o agente sofre tão ardentemente que desperta no espectador grande temor e compaixão, sendo certo que esta ocorre porque a pessoa não merece a desdita, e o temor, porque tal pessoa é semelhante a quem está no auditório[680]. As tragédias mais genuínas seriam aquelas em que pessoas boas incorrem em erros e com isso causam danos irreparáveis a alguém muito próximo, sendo ainda tragédias autênticas todas aquelas nas quais, no geral, pessoas admiráveis são acometidas de terríveis "Desgraças"[681].

Mas de qualquer modo, a descrição de uma questão trágica não é tão simples como parece, mesmo porque, segundo Jaeger, não existe um conceito universal de tragédia, e o máximo que podemos encontrar, do que se conhece da poesia clássica, são alguns daqueles traços que lhe são fundamentais:

> [...] a representação clara e vívida do sofrimento nos êxtases do coro, expressos por meio do canto e da dança, e que pela introdução de vários locutores se convertia na representação integral de um destino humano, encarnava do modo mais vivo o problema religioso há muito candente, do mistério da dor enviada pelos deuses à vida dos homens[682].

A delimitação de uma questão jurídica, por outro lado, também não é nada fácil, e a própria tentativa de fazê-lo pode nos mergulhar numa experiência trágica: aquela do diferendo que Linhares tem apontado entre as visões do direito e que resultam em conflitos insuperáveis das propostas[683], embora não invocando as categorias da tragédia. Em vista disso é que se pode dizer que é possível, por exemplo, delimitar uma questão jurídica se partirmos da sugestão de Castanheira Neves, quando distingue "questão de fato" de "questão de direito": uma questão jurídica (*quaestio juris*), nesse caso, seria aquela que pergunta pela "validade jurídica" ou pelo "sentido jurídico" dos "dados reais ou factuais duma problemática

---

680 ARISTÓTELES, 2004, 1449b24-28, 1453a5-7. Ver ainda Aristóteles, 1998, 1382a-1382b, 1385b-1386.

681 *Ibid.*, 1453a13-25, 1453b14-1454a2-3.

682 JAEGER, 1989, p. 206. A centralidade do problema do Destino nesse gênero narrativo, não obstante as diferentes interpretações que dão ao sentido do trágico, parece ser percebida pela generalidade dos classistas, tal como se pode ver exemplarmente em PEREIRA, 1980, p. 337 *et seq.*; LESKY, Albin. *História da literatura grega*. Tradução Manuel Rosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p. 257 *et seq.*; KITTO, 1990c, p. 98 *et seq.*

683 LINHARES, 2012a, p. 125 *et seq.*

juridicidade" (*quaestio facti*)[684], mas mesmo assim esta seria apenas uma entre outras formas de compreender uma questão jurídica atualmente.

Mas se as coisas são assim, é possível pelo menos realizarmos um esforço de diferenciação, tomando como referencial teórico para a questão trágica alguns estudos sobre a tragédia grega, por ter sido ali que essa discussão filosófico-literária foi pela primeira vez formulada e desenvolvida no pensamento ocidental, e para a questão jurídica a noção de direito que Castanheira Neves oferece, visto que concebida a partir da experiência originária de secularização da *praxis* jurídica que os romanos realizaram. Qual experiência? A daquela *Isolierung* que nos ofereceu uma oportunidade original e luminosa de pensar a prática jurídica autonomamente, pela mediação judicativa racional que, enquanto se revestia de certa interssubjetividade-reciprocidade, enquanto envolvia "homens humanos" virtuosos (iguais e responsáveis) e suas respectivas máscaras de *sui juris*, enquanto alimentava uma condição de tercialidade, libertava-se das outras práticas da *civitas* e dos discursos (éticos, filosóficos, religiosos, narrativos) que as constroem. Mas a partir dessa concepção de direito que o autor português nos traz também se justifica porque esta é pensada no limite de uma possível superação do pensamento jurídico tal e qual[685], embora essa não seja a conclusão a que chega, pois apenas admite tal superação para pensar a experiência jurídica como uma alternativa humana e irrenunciável entre outras alternativas que o discurso prático atual tem permitido pensar[686].

Sendo assim as coisas, os elementos de confrontação que consideraremos nesse esforço de diferenciação das questões trágica e jurídica, dando conta de como é que são postos em cada caso, serão apenas os que dizem respeito ao problema:

a) da emergência da questão e da alimentação do sistema a partir do qual ela é colocada;

---

[684] Para uma breve leitura da diferenciação feita pelo autor entre questão de fato (*quaestio facti*) e questão de direito (*quaestio juris*), ver síntese dele mesmo em NEVES, António Castanheira. A distinção entre a questão-de-facto e a questão-de-direito e a competência do Supremo Tribunal de Justiça como tribunal de "revista". *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995a. v. 1, p. 483-530. A referência expressa à validade, impondo-se à simples factualidade e assim tornando-se uma nota especificadora do direito, pode ser vista na p. 510. A exploração exaustiva da diferenciação, para além do que neste trabalho se procura, pode ser vista em NEVES, António Castanheira. *Questão-de-Fato – Questão-de-Direito – ou O Problema Metodológico da Juridicidade:*ensaio de uma reposição crítica. Coimbra: Almedina, 1967.

[685] *Id.*, 2008e, p. 121.

[686] *Id.*, 2003a, p. 147.

b) da determinação ou certeza dos critérios de resposta que a questão vai suscitar;
c) da abertura, do sistema de onde a questão parte, para outras respostas improváveis;
d) da responsabilidade pessoal do agente perante o caso e sua autodisponibilidade.

Da emergência e conservação das questões trágica e jurídica

A emergência de um caso trágico, ao que parece, dá-se totalmente à revelia do agente envolvido. Seja na vida do lar como mais drasticamente se representou no teatro grego, seja na vida pública – a segunda vida (βίος, *bios*), como se considerava inerente a toda pessoa –, o Destino sempre lhe sobrevém: é este o testemunho de Sófocles sobre as desgraças que se abateram sobre a casa de Laio[687]; de Demóstenes sobre o fatalismo da *Tyche* e a responsabilidade dos cidadãos atenienses na guerra com Filipe da Macedônia[688]; de Ésquilo sobre a derrota dos persas por causa de sua soberba (ὕβρις, *hybris*) que agrava a má Sorte[689]; de Heródoto sobre a derrota pessoal e política de Creso depois de ignorar os conselhos de Sólon[690]; e de Plutarco sobre o governo de Fócion, nesse caso muito aquém de suas capacidades, por causa das inúmeras calamidades que o tempo trouxe aos atenienses naquele período e impediu que se florescessem todas as virtudes do administrador[691]. Poucos além de Jaeger se deram conta tão bem dessa ausência de soberania que o pensamento moral mais tarde veio a reivindicar, tendo notado que "a *tyche* é onipotente na vida do homem e na da coletividade"[692]. Segundo Leão, o império religioso que

---

687 O momento culminante desse evento parece estar em SÓFOCLES. *Rei Édipo*. Tradução Maria do Céu Zambujo Fialho. Lisboa: Edições 70, 2012. p. 726-754.

688 DEMÓSTENES. Primera Olintíaca. *In:* DEMÓSTENES; ESQUINES. *Discursos completos*. Tradução Francisco de P. Samaranch, Julio Pollí Bonet. Madrid: Aguilar, 1969, p. 123-137. Para um breve comentário a respeito, ver JAEGER, 1989, p. 956 *et seq.* Para um estudo mais desenvolvido, ver *Id. Demóstenes:* a agonía da Grecia. Tradução Eduardo Nicol. Pánuco: Fondo de Cultura Economica, 1945. p. 158-187.

689 ÉSQUILO. *Persas*. Tradução Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2009. p. 800-842. Ver ainda importante comentário em JAEGER, 1989, p. 210 *et seq.*

690 HERÓDOTO, 2002, livro I, 6-94.

691 PLUTARCO, 1959, I.

692 JAEGER, 1989, p. 916. A passagem de Platão à qual o autor se refere é *Leis*, 709-710, em que se estabelece uma verdadeira hierarquia no governo de todas as coisas humanas, inclusive as da Cidade: primeiro vem o Deus, depois a *Tyche/Kairos* e somente por último é que vem a *techne*, como empresa humana que controla os tormentos da vida com a ajuda da Sorte.

a Moira exerce sobre a religiosidade grega a difunde em toda a cultura como a mola propulsora de toda ação[693], um poder nada menor que o de sua equivalente romana, Fortuna, a reinar quase como senhora absoluta do Destino humano[694].

A distância de uma questão trágica para uma questão jurídica é de fato muito grande. Sabemos que uma das justificativas que Aristóteles tem para considerar o desespero e a piedade que a peça provoca no espectador como elemento caracterizador de uma cena trágica é o fato de o agente envolvido estar sob o poder de outrem[695]. São os deuses que nos dão e nos retiram as coisas quando bem lhes aprouve[696]. Como Aquiles diz a Príamo, o rei que se humilha diante do assassino do próprio filho, Heitor, são os deuses que antes de tudo urdem o Destino atroz dos mortais, impondo a estes um amargo sofrimento, enquanto esses deuses vivem uma vida folgada[697]. Deparar-se com uma cena tipicamente trágica é reconhecer nela uma causa de agir que o agente não prescreveria a si próprio. Isso fica mais claro ainda com a observação de Nussbaum de que o mais marcante de um caso trágico é o fato de pessoas boas serem levadas a fazer coisas más, decorrentes de circunstâncias ou fatores que não residem nelas e que, em outras situações, seriam repugnantes ao seu caráter e aos seus compromissos éticos[698]. O mundo se encontra assim estranhamente arranjado[699], de um modo como certamente o agente não arrumaria se lhe fosse permitido fazê-lo.

Sabemos que a emergência do "direito", como aprendemos a reconhecer, deu-se a partir daquela intuição original dos gregos que confrontou a lei imanente do próprio cosmo (φύσις, *physis*) com a lei disposta pelo homem em sua atividade na *polis* (νόμος, *nomos*)[700], intuição que mais tarde, com os jurisconsultos romanos, veio a se secularizar: se apenas na modernidade a lei se torna em definitivo um prescritivo da razão, já na *civitas* romana sua secularização começa a emergir com aquele elemento comparativo operado por um terceiro (*tertium*

693 LEÃO, 1998, p. 119.

694 *Ibid.*, p. 119 *et seq.*

695 ARISTÓTELES, 1998, 1382b.

696 JAEGER, 1989, p. 126 e seg.

697 HOMERO, 2002, canto XXIV, 525-526.

698 NUSSBAUM, 2001b, p. 25.

699 *Ibid.*, p. 27.

700 Para um estudo detalhado e historicamente posto, ver NEVES, 1983, p. 493 *et seq.*

comparationis) e aquele juízo racional que lhe é inevitável, orientando-se por fundamentos e critérios, uma experiência de reconstituição diferente da decisão dos pontífices que era causa *sui*. Mas se é certo que, na representação trágica, a noção de *nomos* já se encontra presente, advertindo para a necessidade de uma vida humana coerente com aquela ordem racional e necessária, até essa ideia de *nomos* não se desprende de uma origem divina[701].

O herói trágico age de acordo com aquilo que os deuses prescrevem, sendo-lhes difícil e até impossível, às vezes, agir de outra maneira, ainda que essa ordem seja arbitrária[702]. Ora, se é certo que no caso trágico admite pelo menos em alguns deles que o homem acresça alguma coisa ao próprio Destino, ou que este seja modificado pelos deuses, nada parece mudar o fato de que a cena mais completa da tragédia, tomando por base a sistematização de Aristóteles já mencionada, é aquela em que a obrigação de fazer ou de não fazer é prescrita pelos deuses, não pelo homem. Ainda que um decreto venha a ser revogado, como se admite às vezes em algumas passagens exemplares[703], tal revogação também nos é dada externamente, pelos deuses. Como Williams ensina, a descrição de um caso trágico, originariamente posta pela literatura grega, não ignora que é possível desenvolver certa sabedoria para fazer frente ao decreto da Moira, mas uma tal sabedoria ainda assim está comprometida com os mistérios e com as forças que não são nada fáceis de resistir[704].

A ação humana que se diz efetivamente trágica parece ser aquela em que nossos papéis se reduzem à mera execução de um decreto que os deuses prescreveram, como se vê de Enéias que, desde a Troia destruída até a Roma edificada, arrasta sua família, pertences e deuses, realizando passo a passo as ações que os deuses superiores mandaram que ele realizasse[705]. A atividade do agente, quando apanhado pelas redes da Fortuna, dá-se sempre no limite do perigo da impiedade para com os deuses, uma vez que tal atividade se desenrola dentro de um conflito

---

701 JAEGER, 1989, p. 91 *et seq.*, assim como 143.

702 Sobre isso parece não ser necessário algo mais que indicar as leituras sugeridas na conclusão da primeira parte, a propósito da (i)mutabilidade do Destino.

703 HOMERO, 2003, canto VI, 440-443, acerca do diálogo entre Zeus e Hera sobre a possibilidade de retirar Sarpédon da luta para não sucumbir-se. Ver também *Id.,* 2002, canto XXII, 179-181, agora a propósito do diálogo entre Zeus e Atena, sobre a Sorte de Heitor.

704 WILLIAMS, 2008, p. 149 *et seq.*

705 PEREIRA, 1990, p. 244 *et seq.*

inevitável de valores[706]. Isso lhe traz um sofrimento porque a única forma de fazer justiça à identidade de cada um desses valores distintos é reconhecer, pelo menos potencialmente, que ambos colidirão[707]. Mas se assim é que são as coisas, o modo como uma questão jurídica emerge é bem distinto, se bem que a dimensão do trágico não está terminantemente afastada[708].

De fato, uma questão jurídica emerge distintamente de uma questão trágica desde logo porque o direito não é uma ordem previamente posta e à revelia da atividade humana, mas no dizer de Castanheira Neves, algo que compete à autonomia cultural do homem, devendo ser entendido como "uma resposta culturalmente humana (resposta, por isso, só possível, não necessária e histórico-culturalmente condicionada) ao problema também humano da convivência no mesmo mundo e num certo espaço histórico-social, e assim sem a necessidade ontológica, mas antes com a historicidade e a condicionalidade de toda cultura"[709]. Não é nem um tipo de prescrição pura e simples de uma ordem, natural ou positiva[710]. No seu geral, o direito não é algo exterior ao homem, como uma capa protetora e estrutura heterônoma[711]. A determinação de um caso jurídico envolve sempre uma valoração de quem o compreende[712].

O direito surge de algum modo. Todavia, não o teríamos sem a objetivação, por um princípio axiológico-normativo, de uma "consciência jurídica geral" relacionada com uma concreta comunidade histórico-cultural, a qual depois de tudo pode se converter na última razão (última *ratio*) como fundamento inclusive de modificação da norma, nos casos que, em uma situação problemático-concreta, sua aplicação represente uma afronta ao pensamento jurídico[713]. Sendo assim, o direito somente poderia ser compreendido como

---

706 NUSSBAUM, 2001b, p. 74 *et seq.*

707 *Ibid.*, p. 67 *et seq.*

708 NEVES, 2009, p. 3-28.

709 NEVES, António Castanheira. *Metodologia jurídica*: problemas fundamentais. Coimbra: Coimbra Editora, 1993. p. 47. (Stvdia Ivridica, v. 1).

710 *Id.,* 2008e, p. 102.

711 *Id. Curso de introdução ao estudo do direito*. Coimbra: Policopiado, 1971. p. 258.

712 NEVES, *op. cit.*, p. 234.

713 *Ibid.*, p. 49 e 277. Uma "consciência jurídica geral" a entender-se como "a síntese de todos os valores e princípios normativos que nessa comunidade dão sentido fundamental ao direito ou que verdadeiramente lhes conferem *o sentido de direito*" admitindo diferentes níveis de compreensão: um primeiro abrangendo aqueles valores, princípios éticos, intenções ético-culturais, concepções sociais sobre o válido e o inválido etc., que informam o *ethos* ou o espírito comum de uma

sentido – civilizacionalmente específico de uma das dimensões da *praxis* humana – e como sentido de liberdade, cuja determinação é tarefa do pensamento jurídico e não mais de ninguém[714].

O direito se coloca, na dialética da história, como exigência humana de transcender-se, mas põe-se como um problema, não como um problema metafísico a interrogar sobre o sentido do mundo e decerto também relevante, mas como um problema prático a nos perguntar sobre o "sentido do encontro do homem com os outros homens"[715] dentro desse mundo. É um problema que não se nega estar já antes posto, mas Castanheira Neves reconhece que somente com a *iurisprudentia* é que uma *praxis* verdadeiramente jurídica teve início, dado que se libertou de outras dimensões a que estava ligada naquele holismo prático dos gregos, criando um sentido próprio do direito[716]. Segundo o autor, a noção anterior de autonomia e liberdade, filosoficamente transdeterminada, passou a ser autonomamente assumida e responsabilizada no contexto social. Essa especificação da *praxis* encontrou depois no pensamento cristão-medieval a sua síntese: aquela entre o direito em sentido filosófico e identificado com a justiça ético-política, dos gregos, e o direito em sentido de experiência prático-prudencial, dos jurisconsultos romanos[717]. Mas que ainda restou especificada no pensamento moderno, no qual a *praxis* jurídica incorporou aquela concepção secular do homem, em que a razão se identifica com a própria subjetividade e o pensamento prático deixa de ser teorético-especulativo para ser autoconstituinte: a subjetividade projetou-se como autora e como responsável pelo sentido da

determinada comunidade em um tempo determinado, constituindo sua unidade integrante, seu *consensus omnium* ou a consciência pública que prescreve os padrões de ação dentro dessa comunidade – bons costumes, usos do tráfego e do comércio, prova lícita, obrigações parentais etc. Um segundo nível, já de natureza jurídica, abrangendo os princípios que, num tempo específico e cultura, postulam o sentido último do direito como direito – o valor da pessoa humana, da justiça, da segurança etc. *Ibid.*, p. 280.

714 NEVES, 2009, p. 10 *et. seq.*

715 *Ibid.*, p. 4.

716 *Id.,* 2008e, p. 112 *et seq.*

717 Com quais consequências? As de resultar numa perspectivação teológico-filosófica do legado grego do direito natural, numa dialética autonomia-responsabilidade axiologicamente radical – enquanto filhos de Deus nossa liberdade é absoluta, tem como correlato necessário a responsabilidade e a culpa – e numa concepção do direito como *lex* e não só como *ius*, uma *lex* cujo sentido ético imprescindível só pode ser apreendido por uma prática nova: a prática hermenêutica, a quem cabe o papel de fixar o sentido do texto. O texto jurídico recebido do direito romano e que, juntamente com os escritos sagrados, ajuda a compor um sentido cultural próprio, isto é, o da autoridade e do texto. *Ibid.*, p. 112 *et seq.*

juridicidade, sendo ela própria a responsável para organizar o poder e conferir a ele sua legitimidade[718].

A autonomia humana, diz Castanheira Neves, é uma marca indelével da nossa civilização, tendo o direito assumido o compromisso de tutelar essa autonomia[719], na medida em que ele se constitui como um projeto humano-cultural específico. O jurídico, só o temos, quando antes de tudo afastamos as perturbações à determinação de seu sentido, entre as quais agora importa considerar[720] aquelas modalidades de compreensão do direito como um objeto e não como um problema, como uma questão teórica e não como um problema prático. Depois, o acesso ao sentido do direito só nos seria permitido quando compreendemos o porquê do direito, o que de outro modo significa compreender as "condições constitutivas de sua possibilidade" e as "dimensões constitutivas da sua específica normatividade"[721].

Vimos antes que para o autor a emergência do direito como direito dá-se diante de três condições, quais sejam: a condição mundanal, a condição antropológico-existencial e a condição ética[722] – sendo certo que esta última, aqui importa repisar, indica que tal direito somente se compreende, enquanto tal, na afirmação da pessoa e do seu reconhecimento recíproco no espaço comunitário onde liberdade e responsabilidade se coimplicam. Se esta última faz emergir a primeira das dimensões da normatividade do direito, a dimensão ética, a validade é a segunda dessas dimensões axiológico-normativas constitutivas desse direito[723]. Isso nos põe, mais uma vez, a distinção entre a questão trágica e a questão jurídica. É o que se tem a seguir.

---

[718] NEVES, 2008e, p. 114 *et seq.*

[719] *Ibid.*, p. 115.

[720] Sobre os outros obstáculos da determinação do sentido do direito, quais sejam, suas abordagens como discurso e como função, ver NEVES, 2009, p. 12 *et seq.*

[721] *Ibid.*, p. 11 *et seq.*

[722] NEVES, António Castanheira. Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do direito – ou as condições de emergência do direito como direito. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 2008a. v. 3, p. 9-41. p. 841 *et seq.*

[723] *Id.,* 2009, p. 10 *et seq.*.

Da determinação e da certeza dos critérios de solução

A distinção entre uma questão trágica e uma questão jurídica pode ser posta ainda no plano da determinação e da certeza que os critérios de solução oferecem ao agente no momento da deliberação. É que uma cena trágica representa o agente atuando em um mundo onde tudo é turbação e incerteza, pois, às vezes, "a divindade eleva subitamente o homem esmagado pelo infortúnio ou atira de escantilhão o que está firmemente em pé"[724]. A única certeza que se tem é a de que a expiação da falta ocorrerá, tal como a Erínia insiste em justificar na perseguição de Orestes[725]: para alguns criminosos, ela vem logo, para outros mais tarde, mas sempre vem, sendo certo ainda que quando o criminoso escapole do seu mal, seus filhos ou os filhos dos seus filhos pagarão por ele[726]. O mundo trágico é aquele onde a

> Moira torna fundamentalmente inseguros todos os esforços humanos, por mais sérios e coerentes que pareçam, e não há previsão que possa evitar essa Moira [...] É totalmente irracional a relação entre o nosso esforço e o nosso êxito. Quem se esforça mais por proceder bem colhe fracassos frequentemente, e a divindade permite a quem começa mal fugir às consequências da sua insanidade. Qualquer ação humana vem acompanhada de riscos[727].

A advertência de Sólon a Creso evidencia esse estado de insegurança em que as coisas se dão no cenário da tragédia: por mais que a vida nos ofereça motivos para ostentar o poder e a riqueza, nunca se pode contar com a duração dessa boa Fortuna, pois enquanto estamos vivos, muitas "Desgraças" podem nos ocorrer[728]. Seja na vida do lar, seja na condução dos negócios públicos, a *Tyche* caprichosa está sempre à frente para surpreender o agente quando ele menos espera. A preocupação com a justiça, como mostra Pereira, encontra-se sempre presente nas discussões dos tragediógrafos, juntamente, é claro, com os temas da piedade e das relações entre os homens e entre estes e os deuses[729]. Mas o que

---

724 JAEGER, 1989, p. 108.

725 ÉSQUILO, 2002c, 175-177.

726 JAEGER, *op. cit.*, p. 126.

727 *Ibid.*, p. 126.

728 HERÓDOTO, 2002, livro I, especialmente 29.1 *et seq.*

729 PEREIRA, 1980, p. 335.

importa dar conta é que nessa discussão a certeza da justiça é uma questão que parece sempre em aberto.

Em verdade, quando Aristóteles define a tragédia, considera o temor que o caso trágico desperta como um elemento importante, sendo certo para o autor que uma das coisas que mais nos aterrorizam é saber que o mal em que o agente se envolveu não tem conserto ou é difícil de consertar[730]. E o que dizer da compaixão que uma questão trágica desperta? Sentimos compaixão pelo agente, diz o Estagirita, porque o que lhe aconteceu nos desestabiliza, deixando-nos inseguros ao pensar que tudo pode acontecer conosco[731]. Tanto melhores e bem-sucedidas forem as pessoas arruinadas pelo Destino, mais ficamos desesperados, com medo de que isso possa nos ocorrer ou afetar alguém que amamos[732]. A incerteza do agente quanto ao que fazer, o erro grave que comete ao atuar, a mudança súbita duma situação confortável para uma de Desgraça, tudo isso é da natureza do caso trágico e é exatamente por isso que desperta, em nós, o terror e a compaixão[733]. O diálogo entre Édipo e Teseu, a propósito da fugacidade da vida, talvez nos seja elucidativo dessa incerteza que a Moira traz à vida pública e privada[734].

Mas ocorre que o direito, tal como foi originalmente concebido, é incompatível com a incerteza e a indeterminação dos critérios que se constituem para a organização da nossa vida, pelo menos nos termos em que o caso trágico expõe, pugnando por certo controle da situação, por meio de um diálogo entre o sistema – embora inevitavelmente poroso – e o caso, o momento histórico-concreto e o referencial exterior ao sistema que permite ver a juridicidade transcender a positividade[735]. O direito, como Castanheira Neves o concebe, é a última instância crítica por meio da qual os homens se socorrem da arbitrariedade dos outros homens e até mesmo da arbitrariedade do próprio Estado[736]. Isso é possível dizer,

---

730 ARISTÓTELES, 1998, 1382b.

731 *Ibid.*, 1385b.

732 *Id.*, 2004, 1453a13-17.

733 *Ibid.*, 1453a12-17; 1454a1-3.

734 SÓFOCLES, 2003a, 607-615.

735 NEVES, 1993, p. 212 *et seq.* e 228 *et seq.*

736 "E para ser ele [o direito] aquilo que verdadeiramente deve ser e para que possa cumprir a sua autêntica função de direito – afirmar-se como a *última instância crítica* (axiológico-normativamente crítica) da comunidade, através da qual o homem se afirmará na sua dignidade indispensável à prepotência do poder, seja do poder dos outros homens, seja o poder do poder político". NEVES, António Castanheira. A redução política do pensamento metodológico-jurídico: breves

segundo ele, porque esse direito nós o temos não somente quando ele emerge para mediar nossa coexistência no mundo ou ainda para transcender a nossa própria existência, mas também quando reluz afirmando-nos como pessoa, implicando talvez daí uma ordem de validade. Validade normativa que faz com que a juridicidade não seja apenas um sistema de prescrições aleatórias, expondo-nos ao risco de provar o fruto amargo da vontade infundada (*voluntas*) e de outras incertezas que se tem de evitar[737].

A dimensão da validade, pelo que vai dito antes, não prescinde de uma clara determinação da normatividade referível e invocável, embora se possa admitir certa e concreta indeterminação normativa: "o sistema jurídico não é, nem pleno (sem lacunas), nem de todo consistente (sem equivocidades e sem contradições), nem fechado (autossuficiente), mas antes necessariamente poroso, de uma insuperável indeterminação e permanentemente aberto, a exigir por isto uma contínua reintegração e reelaboração constitutivas através de uma dialética da sua realização histórica"[738]. Uma determinação normativa perfeitamente possível, diga-se, em três planos[739]: um de natureza sociológico-cultural, o terreno onde a ordem de validade sofre as vicissitudes e a variação da positividade; o outro de caráter intencional-principiológico, em que o direito encontra seu sentido de direito; o último de material axiologia humano-comunitária, no qual a dialética entre o *suum* e o *commune* se manifesta. De resto, a validade em causa tem seu próprio fundamento, o qual já foi procurado no Ser, na razão e no contrato – e até já se prescindiu dessa busca. Todavia, o que a prática humano-cultural ou a comunicativa existência humana convoca são valores e princípios, abrigados no interior de um *ethos* fundamental ou de um pensamento prático histórico-culturalmente específico, sempre resultante do aprendizado que o homem faz da sua humanidade.

A racionalidade do sistema permite que a deliberação jurídica se oriente por critérios rigorosos, sistemática e metodologicamente controláveis[740]. Já na sua emergência o foi, uma vez que o ato de "dar a cada um o seu" (*ius suum cuique*

---

notas críticas sobre o seu sentido. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995c. v. 2, p. 379-421. p. 413.

737 *Id.,* 2009, p. 15 *et seq.*

738 *Id.*, 1993, p. 212.

739 *Id.,* 2009, p. 16 *et seq.*

740 *Id.,* 1993, p. 237 *et seq.*

tribuere) ou responder aos casos juridicamente relevantes (*respondere*) significou buscar a justeza prática ou o justo concreto, enquanto identificava ou comparava sujeitos comparáveis[741]. Já assim tratou-se da reconstituição da controvérsia jurídica (enquanto núcleo do mundo prático do direito). Desse modo, no universo jurídico o sistema é aberto, mas o direito é determinável[742]. Nem se há de imaginar que a certeza ou a segurança jurídica não seja um valor a ter em conta, diretamente pelo direito ou pelo pensamento jurídico[743]. Sequer se diria que uma decisão, por precisar ser refeita, quando tomada ao arrepio da justiça, significa expor o direito à insegurança, visto que "a solução que parece favorecer imediatamente a certeza é a solução justa"[744]. A pluralidade ou a tensão irrecusável de diferentes caminhos não expõe a qualquer indecidibilidade, sendo certo que sem ter que renunciar a tal dinamicidade, é possível institucionalizar as respostas, integradas numa determinada comunidade de juristas[745].

Da abertura do sistema para diferentes respostas à questão

Mas isso ainda não é tudo, visto que é possível pensar a diferenciação entre uma questão trágica e uma questão jurídica, também, a partir da abertura do sistema para respostas com as quais o agente não contava, pelo menos, até a emergência do problema. Com efeito, o fato de a questão trágica deixar em aberto a resposta provável para o problema que ela põe permite que haja muitas surpresas no processo deliberativo. Uma coisa que é central na tragédia é a advertência contra o excesso de autoconfiança, assim como a denúncia contra toda simplificação da decisão[746]. Isso não significa necessariamente uma indecidibilidade, mas o reconhecimento de que a harmonia do sistema, quando alcançada às custas da simplificação, pode custar muito caro para o agente, tal como as harmonizações desastrosas que Creonte, Antígona e Agamêmnon fizeram[747]. A abertura para o horizonte do improvável, portanto, não ameaça o sistema, embora o mantenha sempre instável. Este é um preço a pagar pela

741 LINHARES, 2013, p. 180 *et seq.*

742 NEVES, 1998a, p. 67.

743 *Id.,* 1971, p. 205.

744 *Ibid.*, p. 216.

745 LINHARES, 2012a, p. 162.

746 NUSSBAUM, 2001b, p. 52.

747 *Ibid.*, p. 64 *et seq.*

garantia de que nenhuma questão ficará sem resposta, pois segundo Nussbaum, o reconhecimento de que outras respostas não estão descartadas abre uma janela para escaparmos da traição que é própria da contingência, da culpa e do remorso por termos simplificado a resposta[748].

De fato, o que parece garantir que a abertura do sistema não resulte em indecidibilidade, assim como o que garante que uma resposta reduza ao mínimo um possível sofrimento, é o seu apelo antes de tudo para a justiça, esta que não é a do direito, mas a da experiência mais profunda da capacidade de amar. Não nos disse Unamuno que o amor pode ser considerado o mais trágico de tudo que há, o remédio que na vida social nos ajuda seguir adiante, olhando para além da pessoa amada[749]? Como ignorar o porvir do amor[750]? Não existem aqui, portanto, casos sem resposta, mas simplesmente casos trágicos e que como tais devem ser considerados. O que há de distinto em relação ao caso jurídico, diz o autor antes citado, é que a tragédia possui uma capacidade penetrante de levar o homem a experimentar o que ele tem de mais profundo: sua espiritualidade[751].

A admiração e o fascínio diante do mundo (δαίμων, *daimon*), o estranhamento e a surpresa diante das coisas, tudo é da natureza do caso trágico. A resposta bem elaborada para uma questão trágica não constitui uma simples conformação do fato a um cânone preestabelecido, tal como Creonte tentou fazer quando abandonou o corpo de Polinices aos cães e abutres. Não é somente, ainda, uma declaração de pesar como Agamêmnon faz logo que conclui que sacrificar Efigênia era a resposta certa para o problema. Uma solução bem elaborada manifesta uma grande capacidade de sentir remorso no futuro, de mobilizar emoções adequadas para antever os danos que pode causar, agindo da forma como pretende agir[752]. O apelo final da cena trágica é para a compaixão, sendo ela quem, em última instância, fecha a porta para o caos e para o sofrimento eterno. A esperança de reduzir os efeitos da Fortuna é a única universalidade que a questão trágica parece

---

748 NUSSBAUM, 2001b, p. 50.

749 UNAMUNO, 2004, p. 171 *et seq.*

750 "O amor tem por objetivo e sempre inclina para um porvir, visto que sua obra é a obra de nossa perpetuação; o que é próprio do amor é o esperar, alimentando, apenas, de uma esperança". *Ibid.*, p. 229.

751 JAEGER, 1989, p. 207.

752 NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 43.

permitir, na comunhão com outros códigos. No mais, tudo é escuridão e incerteza: "Não possuindo tochas para iluminar-nos o caminho, erramos ao acaso"[753].

A questão jurídica, porém, também está aberta, mas disposta a encerrar o caso de diferente maneira: apelando para o próprio direito e realizando sua crítica interna, isto é, para uma noção de direito como circularidade normativa e que mantém sempre em aberto o diálogo sistema-problema, reconstituindo-se na própria e continuada realização[754]. Mas isso não significa qualquer casuísmo[755], apenas um "processo de institucionalização internamente *assumido* pelo mundo prático do direito"[756]. A dimensão da validade jurídica, ou a sua dimensão axiológico-normativa, convoca e se coimplica com outras três dimensões que estruturam o sistema jurídico[757]: uma dimensão dogmática que converte as exigências de validade em abstrata objetivação das soluções ou pré-soluções para os problemas hipoteticamente previstos – em outras palavras, soluciona prudencialmente a concreta indeterminação dos regulativos postos pela validade; uma dimensão problemático-dialética que expressa aquele *novum* problemático e irredutível à previsibilidade dos esquemas dogmáticos, em face do que são a concretude e a originalidade da experiência jurídica; uma dimensão praxística que se traduz na realização crítico-judicativo-decisória do regulativo na prática histórico-social concreta.

Ocorre, ainda, que a validade não se completa, apenas, quando se expressa numa estrutura, sendo certo que vai exigir, também, que essa estruturação se organize pela racionalidade de um sistema, específico, por sinal[758]. Um sistema assumidamente complexo, disposto a integrar, pela própria dinâmica da realização, os diferentes estratos normativos desse sistema, os quais definem, ao fim e ao cabo, o conteúdo do direito. Quais estratos? O primeiro que são os princípios – positivos e transpositivos, nos quais se incluem as cláusulas gerais mais relevantes,

---

753 PETRÔNIO, 1981, p. LXXIX.

754 NEVES, 2009, p. 18 *et seq.* Desse modo, "a irredutível abertura do sistema impõe ainda que a realização do direito interrogue continuamente e se faça intérprete, no seu juízo normativo concreto, do *consensus* jurídico-comunitário das intenções axiológico-normativas da 'consciência jurídica geral', com as suas expectativas jurídico-sociais de validade e justiça – e daí também quer a indispensável e responsável mediação do 'intérprete', quer o momento filosófico-jurídico de toda a realização do direito". *Id.*, 1993, p. 80.

755 NEVES, 1993, p. 147 *et seq.*

756 LINHARES, 2012a, p. 156.

757 NEVES, 2009, p. 18 *et seq.*

758 *Ibid.*, p. 20 *et seq.* e 155 *et seq.*; NEVES, 1993, p. 155 *et seq.*, *Id.* Fontes do direito. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995e. p. 331 *et seq.*

e os suprapositivos –, constituindo o momento de validade fundamentante ou a intenção de *transcendens* constituinte que impede que o direito seja somente *ordinatum/normatum*/objeto, mas sim *ordinans*. É por meio de tais princípios que a validade axiológico-normativa se funda e se expressa.

O segundo estrato é composto de normas, opções político-estratégicas, cuja vinculação advém da legitimidade e da autoridade instituintes, de qualquer modo indispensável, porque o regulativo de validade não dispensa uma determinação, sendo sempre o apelo de uma contingente realidade histórico-social que tem para com a validade uma relação de possibilidade e não de necessidade. As normas referem-se àquela categoria geral da objetivação dogmática, por meio das quais os critérios de solução do problema são positivados.

A jurisprudência é o terceiro estrato, o momento em que uma já experimentada realização problemático-concreta do direito, suscitada pela argumentação, atinge um grau de objetivação e estabilização que lhe confere a presunção de justeza. Por fim, a dogmática, resultado da "elaboração livre" da normatividade, sustentada na própria racionalidade fundamentada e decisiva objetivação do sistema. A elaboração prudencial realiza sua inteligibilidade última, sobretudo pela avocação dos princípios.

O direito não contempla diretamente nenhuma contingência, ainda que uma contingência positiva[759]. Com efeito, o direito positivo não oferece, por si só, quer os critérios, quer os fundamentos normativo-jurídicos exigidos pela sua realização[760]. Pode-se dizer que nem mesmo o sistema jurídico, com os diversos estratos que possui, seja em si autossuficiente, expondo-se a uma necessária abertura e constante reconstituição, tomando o caso como ponto de partida (*prius*) e como autônomo aos saberes anteriores, ao passo que se sujeita a uma crítica que é interna antes de qualquer coisa[761]. A abertura do sistema jurídico seria a nota fundamental de sua própria universalidade? Diz-se que a única universalização possível da experiência jurídica está no seu problema, e nunca nas soluções que a ele são dadas. Assim é que, para o jurisprudencialismo, o direito é uma experiência concreta, histórica e problematicamente situada, sugerindo diferentes respostas para iguais problemas[762].

---

759 NEVES, 2008e, p. 110.

760 *Id.*, 1993, p. 29 *et seq.* e 176.

761 *Ibid.*, p. 159 *et seq.*

762 "E aí se saberá que o direito é só uma *resposta possível* (civilizacional-culturalmente tão condicionada como frágil) a um humano-social *problema necessário* e a que por isso mesmo não ficam

Da autodisponibilidade do agente e da sua responsabilidade pessoal perante o caso

Se assim são as coisas, como pensar a questão trágica em relação à questão jurídica, no tocante à responsabilidade do agente perante o caso e sua autodisponibilidade? O aparecimento da tragédia, como os classicistas parecem entender, permitiu que a discussão sobre o *logos* continuasse o percurso já iniciado em Homero, este que para alguns, inclusive, é já o iniciador dessa discussão[763]. Com efeito, se compararmos o episódio no qual Aquiles, recolhendo sua espada, desiste de responder à insolência de Agamêmnon[764] com outro em que Creúsa e o Velho discutem sobre onde e como matar o enteado dela[765], temos de fato a impressão de que houve um progresso das discussões na direção daquele *logos*: no primeiro caso, o agente volta atrás na sua decisão, mas o faz obedecendo a um comando externo, o apelo de uma deusa, Atena. No segundo, ao contrário, os agentes discutem entre si o que fazer. Todavia, como Pereira adverte, a diferença mais significativa é que, no primeiro caso, as coisas são colocadas no plano divino, enquanto no segundo, no plano puramente humano, subsistindo, nas duas situações, a tensão entre vontade e Destino que não afasta de modo algum a fatalidade ou as maldições que derrubam o homem[766].

A cena trágica, de fato, compromete significativamente a responsabilidade, embora pareça não a impedir por completo. Sabemos que, para os gregos, a organização do mundo ou do cosmo era um todo ordenado, segundo leis bastante rígidas, o que faz com que Pereira, a propósito ainda da questão do *logos*, partilhe da opinião de que aquilo que a tragédia nos põe é o reconhecimento, por parte do homem, que existe um poder externo a ele e que se opõe à sua vontade[767]. De acordo com Lesky, há na tragédia, inclusive, uma apropriação até mais profunda dos deuses sobre os mortais[768]. Ora, isso permite interpretar o caso trágico como aquele no qual a decisão do agente tem uma natureza

---

excluídas respostas diversas enquanto eventuais *alternativas* ao direito – embora se deva bem esclarecer o que por essas alternativas humanamente se ganhará ou perderá". NEVES, 2003a, p. 14.

763 Para essa discussão, ver PEREIRA, 1980, p. 337 *et seq.*

764 HOMERO, 2003, canto I, 193-222.

765 EURÍPIDES. *Íon*. Tradução Frederico Lourenço. Lisboa: Colibri, 1994. p. 978-1045.

766 PEREIRA, *op. cit*, p. 338 *et seq*.

767 *Ibid.*, p. 339.

768 LESKY, 1995, p. 256.

visivelmente complexa, possível, muitas vezes, somente mediante certa gama de sofrimento pessoal[769]. A liberdade de escolha resta de todo comprometida aqui, como se vê na angustiante decisão de Orestes, quando pensa em matar a própria mãe para vingar a morte do pai:

> Não, não me vai trair o poderoso oráculo de Lóxias, que me ordena que corra este risco, eleva sem cessar a sua voz e me anuncia desastres capazes de me fazer gelar o sangue, se eu não perseguir os responsáveis pela morte de meu pai, tratando-os como eles o trataram, matando quem matou, vingando, com a fúria de um touro, a perda dos nossos bens. Caso contrário, pagarei com a própria vida, no meio de múltiplas e cruciantes dores[770].

Uma das características que Aristóteles ensina reconhecer na tragédia, a despertar no espectador a compaixão, é exatamente o fato de o agente não merecer sua desdita[771]. A dificuldade de admitir a culpa aqui é de fato significativa, visto que sua própria noção de Destino, como já vimos, diz respeito às situações nas quais o agente está exposto a fatores que ele mesmo não controla[772]; o nascimento de Édipo já fixou em edital que ele mataria seu pai e esposaria sua mãe. As Desgraças que se abateram sobre seus filhos – Etéocles, Polinices e Antígona – também já estavam predestinadas. O homem aqui parece reduzido a quase nada. Como disse Nussbaum, muitas das vezes o homem é representado como outros seres da natureza: tal como as plantas, somos igualmente dependentes de circunstâncias que não estão em nossas mãos[773]. A humilhação do homem pelo Destino é de resto o que a cena trágica denota: pessoas boas são facilmente arruinadas, e não pelo querer livre delas, mas em razão de coisas que simplesmente lhes acontecem, que elas não controlam[774].

Mas a responsabilidade e a culpa não estão inteiramente afastadas. É que, de acordo com Kitto, o fato de a tragédia atribuir aos deuses a causa de todos os males não significa propriamente para os gregos uma evasão consciente de responsabilidade, mas apenas o reconhecimento de que as coisas que nos ocorrem fazem parte do nosso quinhão, devendo cada um perseguir os bens que valem a pena

---

769 NUSSBAUM, 2001b, p. 44 *et seq*.

770 ÉSQUILO, 1992b, 269-277.

771 ARISTÓTELES, 2004, 1453a5-7.

772 *Id.*, 1998, 1362a.

773 NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 1 *et seq.* e p. 70.

774 *Ibid.*, p. 25.

perseguir, embora o preço a pagar possa ser lágrima e destruição[775]. A discussão sobre a responsabilidade não está ausente de todo no mundo trágico dos gregos, Jaeger concorda, tendo sido a *Odisseia* a primeira obra em que a questão foi suscitada, algo devidamente aprofundado e que se tornou evidente em Sólon[776]. A culpa não está descartada dentro de uma experiência trágica, diz Nussbaum, mas admitida no sentido de que o agente deve resistir nos limites que sua humanidade lhe permite[777].

O que dizer, porém, da Providência ou daquele socorro que os próprios deuses mandam ao homem e o protege da Desgraça? Isso tudo não nos redime da humilhação na qual nos encontramos, uma vez que o homem continua a merecer os favores desses deuses, os quais nem sempre são dotados de qualidades superiores, tal como vimos Aquiles lamentar. A Providência, quando vem, não atua em proveito pessoal do agente, e até mesmo deixa-o perecer, salvando, apenas, a sua honra (τιμή, *time*) e evitando maiores males[778]. Seriam verdadeiras as interpretações de Jiménez acerca da admissão, em Plutarco, da responsabilidade do homem perante seu Destino[779]? Pensamos que são bastante razoáveis seus argumentos, levando-nos a reconhecer que há, sim, alguma responsabilidade humana, mas ela é, no máximo, uma responsabilidade partilhada com os deuses, o que, em termos de direito e da autodisponibilidade humana, não é uma autêntica responsabilidade. Se podemos admitir a responsabilidade, é preciso saber que ela ocorre dentro de um limite, visto que a imagem do Destino está sempre acompanhada da ideia de insolência (ὕβρις, *hybris*), isto é, a má Sorte do agente pode ser ainda mais devastadora toda vez que ele extrapola o seu limite. Uma virtude que encurte as rédeas e evite que se percam de vista os limites humanos de pensar e de atuar (σωφροσύνη, *sophrosyne*) faz-se necessária aqui, pois evita que o homem tenha inveja dos deuses e queira viver como eles vivem[780].

---

775 KITTO, 1990c, p. 103.

776 JAEGER, 1989, p. 124 *et seq.*

777 NUSSBAUM, 2001b, p. 41 *et seq.*

778 JIMÉNEZ, Aurelio Pérez. La providencia como salvaguarda de los proyetos históricos en las *Vidas Paralelas*. *In:* FRAZIER, Françoise; LEÃO, Delfim F. *Tychè et Pronoia*: la marche du monde selon Plutarque. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010. p. 169-180. p. 178 *et seq*.

779 *Ibid.*, p. 176 *et seq.*

780 JAEGER, *op. cit.*, p. 201 *et seq.*

O que dissemos ainda deve considerar que a situação trágica é às vezes agravada, pois se em alguns casos a desdita traz um sofrimento ao próprio agente que praticou o ato, como se dá com Filoctetes quando salta sobre o santuário da deusa Crisis e a serpente pica-lhe o pé, em outros esse mal é causado a terceiros, como acontece com Creonte, quando insiste em não enterrar Polinices e, com isso, atrai todo tipo de males para sua família. Nem se diga que alguns desses estragos são inteiramente irreparáveis, como no último caso em que nada mais resta ao agente a não ser lamentar os seus mortos. Mas o modo como a questão jurídica encaminha a responsabilidade é muito distinto do que se pode imaginar na questão trágica.

O jurisprudencialismo de Castanheira Neves rejeita expressamente a possibilidade de uma reaproximação do direito com aquela concepção trágica do mundo "em que a humanidade como que se assumia a si própria em cada um"[781], na qual "o homem respondia pelas transgressões aos deuses tutelares, e portanto ao *nomos* comunitário, na imputação objectiva da acção violadora, com a sua exemplaridade e os seus efeitos"[782]. Mas evitar esse regresso não significa, para o autor, aderir àquela concepção moderna da liberdade em que o direito se orientou, mas pensar o homem como um ser de responsabilidade antes de tudo. Entenda-se: se a juridicidade, entre os modernos, foi pensada ao nível puramente das liberdades e da mais absoluta individualidade, agora somente pode ser pensada naquela dimensão comunitária de que o *homo juridicus* se esqueceu. Por outras palavras, o homem não mais se compreende fora da comunidade, sendo a responsabilidade inerente à pessoa: "a pessoa, pela simples razão de ser, se vê investida não só em *direitos*, mas igualmente em responsabilidade – a pessoa é chamada a *respondere* em termos comunitários – já que os *deveres* são para ela tão originários como os *direitos*"[783].

De fato, parece que evitar os malefícios da tragédia significaria, de acordo com Castanheira Neves, apostar naquela intersubjetividade ou bilateralidade atributiva que possibilita a comparação entre sujeitos de direitos e obrigações. Propõe-se uma ruptura muito profunda com a concepção de homem que define o pensamento moderno, sem com isso ter que regressar à *humanitas* dos gregos e dos romanos. Uma ruptura que nos permite distinguir o homem enquanto

---

781 NEVES, António Castanheira. Pessoa, direito e responsabilidade. *Revista Portuguesa de Ciência Criminal*, Coimbra, ano 6, fasc. 1, p. 9-43, jan./mar. 1996. p. 12.

782 *Ibid.*, p. 11.

783 *Id.*, 2008a, p. 868.

"sujeito" do homem enquanto "pessoa": o homem enquanto sujeito-indivíduo, fruto do pensamento moderno e da hipertrofia do polo do *suum*, nós o temos, apenas, como um dado natural ou antropológico, daí que o estatuto de liberdade que se lhe atribuía não era fator impeditivo à sua renúncia e para a sujeição da humanidade de um pela humanidade de outro homem[784]. O homem enquanto pessoa, tal como se acentua no jurisprudencialismo e na dialética *summ/commune*, tem sentido cultural e sugere uma conquista axiológica, sendo certo que a dignidade que lhe é imputada, primeiro recobrando Kant com a impossibilidade de ser o homem um meio em vez de puro fim, notabiliza-se no reconhecimento que Hegel muito especialmente tinha em conta: no "ser" pessoa e "ver" no outro uma pessoa igualmente dignatária daquele reconhecimento.

A dimensão ética aqui colocada leva o autor português a pensar o direito sem confundi-lo com um simples regulatório prescritivo em face das contingências econômicas, sociais, políticas ou científicas de um momento, como um *posterius* de regressiva funcionalização, postulando, assim, ser um constitutivo normativo-axiológico, de validade e de autônoma e prévia problematicidade[785]. O fundamento autêntico e último do direito é a liberdade, e nem mesmo o processo coativo que lhe é inerente contradiz essa liberdade, dado que a coação permite conciliar a liberdade de cada um com a de cada outro, sendo certo ainda que a liberdade não tem apenas um sentido negativo-formal, mas também positivo como responsabilidade[786]. De resto, a coação é entendida como um "instrumento de que as coletividades organizadas se servem para impor ao arbítrio a vinculação jurídica válida"[787]. Uma questão jurídica só a temos diante da emergência de um problema em que a dialética entre direito e responsabilidade se faz presente:

> [...] estaremos perante um problema de direito – ou seja, um problema a exigir uma solução de direito –, se, e só se, relativamente a uma concreta situação social estiver em causa, e puder ser assim objeto e conteúdo de uma controvérsia ou problema práticos, uma inter-acção de humana e exigível correlatividade, uma relação de comunhão ou de repartição de um qualquer espaço objectivo-social em que seja explicitamente relevante a

---

784 NEVES, 1996, p. 33.

785 *Id.*, 2009, p. 6.

786 *Id.*, 1971, p. 252 *et seq.*

787 *Ibid.*, p. 262.

> tensão entre a liberdade pessoal ou a autonomia e a vinculação ou integração comunitária e que convoque num distanciador confronto, já de reconhecimento (a exigir uma normativa garantia), já de responsabilidade (a impor uma normativa obrigação), a afirmação ética da pessoa (do homem como sujeito ético)[788].

O problema do direito é "o problema do histórico-social encontro, se não desencontro, humano no nosso espaço de coexistência e convivência"[789]. Isso é que faz com que o nosso direito seja um projeto civilizacional cuja tocha foi acesa pelos romanos, como já se disse. Mais que reconhecer nesse direito um projeto civilizacional – europeu, de raízes greco-romanas e judaico-cristãs – e humano que se afirma hoje como resposta possível para um problema necessário[790], o jurisprudencialismo vê nele uma verdadeira alternativa humana – "uma dimensão capital, e irrenunciável, da humanidade do homem"[791] –, embora seja, apenas, uma alternativa entre as diferentes vozes que, no confronto entre os projetos da *societas* e da *communitas*, assume – ainda que em perspectivas inconfundíveis e com consequências muito distintas – os pressupostos deste último – enquanto dialoga criticamente com o primeiro[792] – e persegue uma reabilitação do pensamento prático[793].

Ora, feito esse esforço de diferenciação entre "questão trágica" e "questão jurídica", encaminhamos as seguintes questões: é correto dizer que a racionalidade narrativa é uma racionalidade prática como querem alguns, isto é, dotada de atributos prudenciais que permitem responder pelos desafios da prática jurídica, por exemplo? Se não for, a racionalidade jurídica é capaz de dar conta dos desafios que a situação presente nos põe, ou poderia ser amparada de algum modo pela racionalidade narrativa?

---

788 NEVES, 2012a, p. 77.

789 *Id.*, 2008e, p. 105.

790 *Id.*, 2003a, p. 146.

791 *Ibid.*, p. 147.

792 LINHARES, 2012a, p. 161.

793 Para o aprofundamento dessa questão do jurisprudencialismo como uma entre outras promessas de regresso da comunidade e dos riscos do silêncio quanto ao sentido do direito em muitas delas, mas ainda para a pretensão da promessa do autor português de uma autotranscendentalidade prático-cultural e de uma crítica interna do direito, ver NEVES, 2008d, p. 11 *et seq.*; *Id.*, 2003a, p. 140 *et seq.*; *Id.*, 2012a, p. 78 *et seq.*; LINHARES, 2012a, p. 125 *et seq.*

Da controvertida aproximação e da distinção necessária entre racionalidade jurídica e racionalidade literária

A razão literária parece distinta da racionalidade jurídica, mas talvez possa contribuir de algum modo para a formação da experiência de vida que o *phronimos* deve possuir. O conceito de literatura, no dizer de Aguiar e Silva, não é fácil hoje de ser dado tal e qual, embora se possa reconhecer nos textos literários características peculiares que os distinguem de textos não literários[794]. Segundo o autor, a necessidade, por um lado, de considerar a literatura como um sistema semiótico de comunicação e de significados e, por outro, como a totalidade das obras tidas como literárias aconselha a não procurarmos um critério universal e homogêneo que defina, ao longo de muitos séculos, o que se pode considerar como obra literária. Um conceito de literatura seria possível, mas não pelo formato "x é y" que confere ao sujeito um único e universal predicado e, sim, de um modo que introduza na formulação a possibilidade de predicarmos ao sujeito diferentes atributos no decurso do processo histórico[795].

O que se disse leva o autor a reconhecer que o sistema literário está permanentemente aberto, embora possamos reconhecer nele alguns valores que persistem ao longo do tempo e que são próprios da literatura[796]. Poderíamos de qualquer modo considerar que "A obra literária é sempre um *artefacto*, um objecto produzido no espaço e no tempo – um objecto, como escreve Luckács, que se separa do sujeito criador, do sujeito fenomenológico, como 'configuração formal liberta do ser' –, possuindo uma realidade material, uma textura semiótica sem as quais não seriam possíveis nem a leitura, nem o juízo estéticos"[797]. De resto, a literatura possibilita leituras bastante diferentes umas das outras, mas não arbitrárias, de modo que sua regulação por certos cânones nos oferece uma conceituação estabelecida por critérios referenciais, e não puramente nominais como quer Fish com as suas "comunidades interpretativas"[798].

Uma simples remissão à poesia original, tal como plantada no seio cultural do Ocidente, talvez possa desafiar o equívoco de querer fundir essas duas instâncias culturais importantes, o direito e a literatura, numa única e só coisa. Não é

---

794 SILVA, 1983, p. 15 *et seq.* e 29 *et seq.*

795 *Ibid.*, p. 39.

796 *Ibid.*, p. 31 *et seq.*

797 *Ibid.*, p. 34.

798 *Ibid.*, p. 40 *et seq.*

certo, afinal, o esforço de Santo Isidoro em suas *Etimologias* para reconstituir o sentido original de poesia, fixando com isso o ofício do poeta, isto é, o de representar coisas que realmente aconteceram em linguagem figurada e bela[799]? Mesmo que na sua particular compreensão da poesia, também Heidegger percebeu, a propósito da poesia grega, um sentido original e luminoso: o papel da poesia, na medida em que vai abrindo pequenos sulcos na linguagem[800], é o de permitir que o Ser seja lembrado. A linguagem, afirma, é a morada do Ser, ao passo que os poetas e os filósofos são os guardiães dessa morada[801].

Dissemos antes que um completo reducionismo do direito à literatura parece não ser o caso de Nussbaum e White. Mas o mesmo se pode dizer, por exemplo, de um autor como Dworkin, o qual como poucos pretendeu levar adiante uma abordagem narrativa do direito, não obstante existirem sérias suspeitas de que sua proposta não é propriamente narrativa[802]? De fato, talvez inicialmente influenciado pela sua formação dentro do sistema *common law*, afasta-se completamente do positivismo tradicionalista que pensa o intérprete como um mero receptor de normas, que concebe o direito como um "dado", distanciamento que o leva a pensar a experiência jurídica, no dizer de Castanheira Neves, como "um comunitário projecto normativo intencionado regulativamente por 'direitos' e 'princípios", como algo que vai se constituindo, vai se formando na própria prática interpretativa (*Law is an interpretative concept*)"[803]. Desse modo, nega tanto o positivismo como o jusnaturalismo clássicos, uma vez que o direito se manifestaria apenas na sua concreta realização.

Se assim concebe o direito, Dworkin comparará a prática jurídica com o trabalho de Hércules, o herói que venceu os 12 desafios que lhe foram propostos, porque dispunha de qualidades especiais para tal. Preocupa-lhe fundamentalmente o que o juiz deve fazer diante de casos difíceis (*hard cases*), isto é, aqueles para os quais não existe um critério que ofereça uma solução clara para o problema

---

799 SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Tradução D. Luis Cortés Góngora. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951. livro VIII, capítulo VII.

800 HEIDEGGER, 1998, p. 93; *Id. A caminho da linguagem*. Tradução Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 200 *et seq.*

801 *Ibid.*, p. 26, 74, 89, 94 e 215; *Id.,* 1998, p. 31.

802 Para uma negação desse enquadramento da racionalidade proposta por Dworkin como uma autêntica racionalidade literária, ver NEVES, 2003c, p. 400 *et seq.*; LINHARES, 2010a, p. 273.

803 NEVES, *op. cit.*, p. 349.

que tem em mãos[804]. O juiz Hércules teria de reunir qualidades excepcionais, qualidades especialmente de juízo e de conhecimento capazes de dar conta do trabalho que lhe é imposto, de dar a coerência que se espera da obra do direito, com humildade e responsabilidade[805]. A investida do autor leva em conta que as "as proposições jurídicas podem ser muito abstratas e gerais"[806], além do que nem sempre são descritivas, como querem os positivistas tradicionais. São para ele, isso sim, a expressão daquilo que o formulador espera que o direito seja. Desse modo, insiste que tais proposições são interpretações da história jurídica que combinam "elementos tanto da descrição quanto da valoração"[807].

Um esforço diferente de pensar a racionalidade jurídica numa perspectiva literária, só que mais criticamente, tem sido feito por Ost enquanto afirma que a literatura tem um papel fundamental para a *praxis* jurídica: o de devolver ao direito suas dimensões social e cultural, originais segundo ele, mas que foram substituídas por outra, isto é, pela dimensão burocrática[808]. Os juristas haveriam de ser um novo Colombo que a todo momento tem de rever os seus mapas, atuando indesculpavelmente dentro de uma comunidade narrativa: as constituições que eles redigem são na verdade um relato da moralidade política da comunidade onde atuam[809]. Os próprios preâmbulos seriam um exemplo dessa ligação da constituição com um passado imemorial e fundador. Os precedentes judiciais também seriam uma prova dessa configuração narrativa da comunidade. A justiça sempre esteve de mãos dadas com as narrativas, afirma, isso pela capacidade que estas têm de mudar o significado das palavras e dos signos jurídicos[810]. Invocando La Fontaine e Carbonnier, o autor acredita na origem comum e na interação entre direito e poesia.

---

804 DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Tradução Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 127 *et seq.* Para uma crítica a essa classificação de Dworkin e de outros autores entre casos fáceis e casos difíceis, por entender que nenhum caso em princípio é fácil e tem que se sujeitar à dialética sistema/problema, ver NEVES, 2009, p. 22 *et seq.*: inexistem casos fáceis, sustenta ali o autor, já que toda decisão implica um problema novo que exige uma concreta solução constituenda.

805 DWORKIN, 2007, p. 164 *et seq.*; *Id. O império do direito*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 309 *et seq.*

806 *Id. Uma questão de princípio*. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 217 *et seq.*

807 *Ibid.*, p. 219.

808 OST, François. *Raconter la loi*: aux sources de l'imaginaire juridique. Paris: Odile Jacob, 2004. p. 48.

809 *Ibid.*, p. 22 *et seq.*

810 *Ibid.*, p. 9 *et seq.*

Mas Ost não reduzirá a racionalidade jurídica numa racionalidade narrativa, ao contrário, enquanto esboça um sentido narrativo do direito ao modo de uma tradução[811], identifica quatro critérios gerais de distinção dessas duas racionalidades[812]: o direito codifica a realidade, enquanto a literatura trabalha sobre o universo das possibilidades. O direito se apega à segurança jurídica e estabiliza as expectativas, enquanto a literatura o surpreende criando outras novas. O direito estabelece estatutos e pessoas, enquanto a literatura trabalha com personagens, mudando até os seus papéis já normatizados. O direito é abstrato e universal, enquanto a literatura é particular, isto é, facilita a compreensão dos particulares[813]. Ele se mantém vigilante à confusão dos gêneros, mostrando que a verdade está no fato de que nem o direito nem a literatura têm uma função única: enquanto o direito defende as posições instituídas ele também as institui, ao passo que a literatura se apoia em posições instituídas para atuar no imaginário instituinte[814]. O direito não será nunca um rio tranquilo, de águas calmas, correndo sobre um curso certo, mas sofre a influência das narrativas que medeiam os códigos com a sua criatividade e o seu poder de surpreender a experiência jurídica. O direito e a literatura estão tão comprometidos que, ao compartilharem o mesmo elemento, a linguagem, partilham também o mesmo destino[815].

Assim, parece mesmo que o direito é dotado de uma racionalidade específica, uma entre as muitas racionalidades possíveis. Como se disse já na primeira parte e a propósito dos esforços do pensamento prático dos gregos, o *Protágoras* de Platão parece ter sido a primeira obra a colocar de modo claro e sistemático a necessidade de construir um modelo de deliberação pública, de modo a fazer frente aos efeitos desastrosos da *Tyche*[816]. Mas falar hoje da racionalidade jurídica é suscitar um problema que, sobretudo, depois da segunda metade do século XX, com a reinvenção da filosofia prática, tem atraído a atenção de filósofos e juristas. Mostra-nos Castanheira Neves que tanto a racionalidade teórica como a racionalidade prática têm se ocupado da discussão sobre qual modelo

---

811 GAUDÊNCIO, Ana Margarida Simões. Do paradigma da tradução ao paradigma do juízo – (re) leitura de um contraponto entre literatura e direito. *Alumni*, Coimbra, n. 4, p. 5-9, jun. 2012. p. 6 *et seq*.

812 OST, 2004, p. 10 *et seq*.

813 *Ibid.*, p. 38.

814 *Ibid.*, p. 15 *et seq*.

815 *Ibid.*, p. 19 *et seq*.

816 PLATON, 2001, 356-357c.

se aplica ao direito[817]. Ora, se tomarmos *ratio* no seu sentido etimológico e suas implicações como relação, cálculo ou ponderação, poderemos pensá-la no plano cultural como "relação discursiva", em que uma conclusão se vincula a certos pressupostos materiais e formais que a sustentam ou justificam[818]. A mediação do pensamento aqui se torna fundamental para conferir validade objetiva ou transubjetiva a certa conclusão.

Três seriam as modalidades básicas de racionalidade[819]: uma racionalidade de pura discursividade e própria do discurso lógico, fundada na inferência necessária e autossubsistente entre proposições, ou entre elementos que compõem uma proposição; uma racionalidade discursiva de referência objetiva e própria do discurso teórico, fundada numa relação sujeito/objeto que encontra sua validade na correspondência fiel à coisa referida (*adequatio rei et intellectus*)[820]; uma racionalidade prática e própria do terreno dialógico-argumentativo, fundada não na referência a um objeto e muito menos a uma cadeia de enunciados lógico-formais, mas numa atividade comunicativa em que a relação se desenvolve, segundo um esquema sujeito/sujeito – nesta não se visa inferir verdades universais e necessárias nem mesmo explicar ou demonstrar qualquer coisa, mas apenas dentro de um território de simples plausibilidade situacional ou prático-contextual, procurar pela validade de uma histórico-concreta questão ajuizada.

Ocorre, no entanto, que a própria racionalidade prática pode ser referida de diferentes maneiras, cabendo aqui nos situarmos em relação a algumas delas e que parecem mais esclarecedoras à diferenciação que estamos colocando entre racionalidade jurídica e racionalidade literária[821]. Tomada por empréstimo, primeiramente, a diferenciação feita por Weber antes de todos, teremos os modelos de racionalidade finalística e de racionalidade axiológica: o modelo sustentado na ação orientada segundo "meios" que o agente considera adequados à consecução

---

817 NEVES, 1993, p. 49.

818 *Ibid.*, p. 34.

819 *Ibid.*, p. 35 *et seq.*

820 Modelo que comporta, segundo Castanheira Neves, três possibilidades distintas: a primeira referida à racionalidade das próprias coisas e que se expressa num discurso intelectual-especulativo, encontrando sua validade na pura correspondência ou verdade do objeto referido; a segunda referida à racionalidade da ligação de cada elemento com o todo e que se expressa num discurso empírico-analítico ou teórico-explicativo; a terceira referida à racionalidade de certos fins ou programas e que se expressa num discurso funcional, instrumental ou técnico-finalístico. *Ibid.*, p. 36 *et seq*.

821 Uma exploração detalhada dessa questão podemos encontrar em *Ibid.*, p. 37 *et seq.*

de certos fins claramente postos para serem atingidos, distinto do modelo sustentado na ação orientada segundo "valores" claramente tomados pelo agente como indispensáveis para serem perseguidos, independentemente dos resultados que serão alcançados[822]. O modelo finalístico, por outras palavras, é aquele em que o agente fundamenta sua ação numa lógica do prejuízo/benefício, portando-se como sujeito inteligente: "quero isto porque é útil para mim". O modelo axiológico, de outro modo, é aquele no qual o agente fundamenta sua ação numa normatividade moral que não leva em conta nenhum cálculo utilitário, portando-se como um sujeito de razão: "quero isto porque é bom e correto obtê-lo".

Mas a racionalidade prática permite ainda ser diferenciada entre racionalidade material ou substancial e racionalidade processual, procedimental ou formal[823]. A primeira encontra sua validade em um fundamento material, resultando sua pretensão ou decisão em critérios (justificáveis) ontológicos, antropológicos, sociológicos, mas que sejam materialmente pressupostos e que confiram sentido positivo a tal pretensão ou decisão. A segunda, diferentemente, procura sua validade no próprio procedimento ou na operatória de que se lança mão para justificar essa pretensão ou conclusão. O que se vê aqui é que, na racionalidade prática de tipo material, o essencial é o conteúdo que se visa, sendo secundário o seu modo de obtenção, tal como o jusnaturalismo clássico, mais que todos, sustentou. Já a racionalidade prática de tipo procedimental toma o modo de obtenção como essencial e seu conteúdo como secundário, a exemplo do que faz o contratualismo moderno, e assim também, segundo Castanheira Neves, o neocontratualismo ou contratualismo político (Rawls), a teoria do discurso da verdade e da justiça (Habermas), a tópica na sua dimensão argumentativa (Alexy), as teorias sistêmicas (Luhmann) e outras do mesmo gênero. Se quiséssemos comparar, à racionalidade material vemos corresponder a racionalidade axiológica daquela outra diferenciação, e à racionalidade formal encontraríamos a correspondência da racionalidade finalística[824].

Sabemos que assistimos, hoje, a um verdadeiro enfraquecimento do discurso material clássico, sustentado na contraposição sujeito/objeto, de modo que falar

---

[822] O próprio modelo finalístico se transforma facilmente numa tecnologia, instrumentalização, planificação ou estratégia. Converte-se em um discurso otimizador de certos planos que se tomam como adequados para serem perseguidos pelo agente, independentemente do juízo de valor que deles se possa fazer. NEVES, 1993, p. 38 *et seq.*

[823] *Ibid.*, p. 42 *et seq.*

[824] *Ibid.*, p. 43 *et seq.*

em filosofia prática é apostar em outro fundamento material[825]: o fundamento sujeito/sujeito, o qual coloca em dúvida sejam aquelas entidades absolutas e autossubsistentes nas quais o jusnaturalismo clássico apostava – a autodisponibilidade humana hoje tida como própria do pensamento jurídico é incompatível com uma pura descoberta ou busca teórica dos fundamentos materiais da deliberação jurídica –, sejam aqueles compromissos político-sociais nos quais o positivismo normativista se orientava, compromissos que eram fruto exclusivamente de uma *voluntas* orientada pelo finalismo de oportunidade em face de contingências políticas, sociais ou econômicas. Nesse horizonte é que se situa a racionalidade jurídica tal e qual, respeitado aquele "*initium* luminoso[826]" dos romanos ou aquela intuição original de um pensamento prático-prudencial que o jurisprudencialismo de Castanheira Neves tem procurado reconstituir, enquanto aceita os desafios que o próprio momento nos coloca.

Dessa especificação que fizemos anteriormente, podemos concluir que em meio às diferentes vozes hoje em disputa no contraponto *societas*/*communitas* (uma guerra de linguagens que nos expõe, de acordo com Linhares, a um inevitável diferendo), a racionalidade literária é só mais uma dentre outras experimentações do mundo prático e que propõem um regresso da comunidade, elas próprias divididas por diferentes compreensões dessa comunidade e da *praxis*[827]. O jurisprudencialismo também tem suas pretensões na *communitas*, mas convoca outros pressupostos que o afastam dos narrativismos em geral[828]. Não considera que "a exigência de resistir à exclusividade do pragmatismo empírico-explicativo – e à pretensão de interdisciplinaridade a que este expõe o jurídico – nos entrega sem alternativas à prioridade condutora de uma *outra* pretensão de interdisciplinaridade (iluminada pelas *Humanidades*)"[829]. A promessa que a racionalidade jurídica nos faz, se ouvirmos o próprio Castanheira Neves, é a de uma "reconstituição crítica do sentido hoje do direito – que será *axiológico-normativa* nos fundamentos, *prático-normativa* na intencionalidade e *judicativa* no *modus* metodológico"[830].

---

825 NEVES, 1993, p. 46 *et seq.*

826 LINHARES, 2012a, p. 155.

827 Ver a propósito *Ibid.*, item 2, do seu início até 2.2, p. 127-148.

828 *Ibid.*, p. 148 *et seq.*

829 LINHARES, *op. cit.*, p. 150.

830 NEVES, *op. cit.*, p. 62-63.

O direito tem limites e interpela-nos a não querer exceder esse limite fixado pelas suas intencionalidade e possibilidade, no todo da realidade humana, verdadeiramente a definir um "problema de direito"[831]. É que, segundo Castanheira Neves, não apenas se vislumbra, hoje, o perigo do cientificismo, do economicismo, do politicismo etc., mas também o perigo do juridicismo, com a perda da instância crítica do mundo prático assegurada pelo direito e a presunção de convocá-lo para todas as situações da vida. Para a filosofia jurídica, enquanto tal e segundo o autor português, deve limitar-se à reflexão sobre "o sentido do que fazemos"[832]. A realização jurídica, por outro lado e atualmente, coloca-nos a necessidade de atentar para o seu caráter problemático-concreto e para a sua intenção normativo-material[833], daí que também importa destacar que o autor recusará uma solução metódica que se possa chamar de literária.

A decisão jurídica tem seu aspecto poiético porque quando o jurista desenvolve os fundamentos de sua decisão em uma concreta e histórico-social situação de diálogo, convoca certa *techne* judicativa[834], mas a racionalidade que o orienta é uma racionalidade prudencial. O direito se reveste de uma intenção normativa, posto que se expressa numa intencionalidade normativo-axiológica a que somos chamados a assumir e a realizar[835]. O "monismo narrativo" pretendido por alguns autores e a consequente desatenção destes para o caráter normativo da decisão jurídica resultam num fracasso absoluto dessa narratividade, embora o modelo silogístico e lógico-dedutivo esteja hoje visivelmente superado[836]. O autor antes referido interpela diretamente Dworkin com a seguinte pergunta: será a

---

831 NEVES, 2009, p. 27 *et seq.*

832 *Ibid.*, p. 28.

833 *Id.,* 1993, p. 14.

834 *Ibid.,* p. 147.

835 *Id.,* 1971, p. 16 *et seq.*

836 "Cremos mesmo que o deliberado abandono da intencionalidade normativa, da axiológica normatividade que diferencia o direito como direito, condena aquela intenção a um fracasso de raiz, na sua tentativa de redução narrativista. Deixemos de lado a reconhecível persistência do tradicional (e já hoje sabidamente superado) esquema silogístico-subsuntivo naquela comparação entre narrativas, em que se traduziria na sua estrutura a concreta decisão jurídica, não obstante a também afirmada unidade constitutiva entre 'interpretação' e 'decision-making': essa comparação poderá não ser já de tipo lógico-dedutivo e as premissas a articular na conclusão-decisão poderão ser obtidas de modo diferente do tradicional e com outra determinação, mas que a realização do direito se reduziria a uma 'aplicação' de regras gerais a factos particulares, determináveis em princípio umas e outros com autonomia entre si e para uma relação posterior ou sucessiva a essa dupla e autónoma determinação, é o que manifestamente continua a pensar-se – e todavia vimos já suficiente e fundamentadamente que não é isso validamente pensável". NEVES, 2003c, p. 407.

racionalidade narrativa a mais adequada para a solução de uma controvérsia jurídica? O direito é, de acordo com o jurisprudencialismo de Castanheira Neves, um projeto axiológico-normativo de constituenda realização[837], em que tem lugar um holismo interpretativo:

> [...] na interpretação jurídica converge a pluralidade das dimensões, e numa sua consideração globalmente integrada, que participa no todo prático-normativo da manifestação concreta do direito – o caso, as normas positivas (os critérios jurídicos positivos), os princípios fundamentalmente constitutivos da normativa validade jurídica[838].

Uma racionalidade narrativa, de acordo com o autor acima referido, teria o condão de determinar os acontecimentos num todo integrante que alarga o contexto pragmático, não se reduzindo, assim, ao discurso das ciências[839]. Seu objetivo seria o de narrar bem um caso e fornecer um exemplo paradigmático, enquanto a racionalidade jurídica buscaria outra coisa: ela dispõe de uma intencionalidade transfactual, de validade, de dever-ser, cujo objeto final é decidir uma controvérsia jurídica. A simples compreensão de um fato narrado não o torna aceitável do ponto de vista da juridicidade[840], sendo certo ainda que o problema da interpretação jurídica é um problema realizacional do direito – definição de critérios normativos de decisão concreta e de justeza – e não apenas de compreensão de signos ou de definição de significado dos textos jurídicos[841], o que inviabilizaria qualquer tentativa de pensá-la como uma literatura ou como uma viragem linguística qualquer. O caso é certamente um elemento importante na decisão, mas não seria possível aceitar como critério último da decisão a tese da "integridade narrativa" que um dworkiano juiz Hércules haveria de realizar[842]. Isso seria,

---

837 NEVES, 2003c, p. 363.

838 *Ibid.*, p. 365.

839 *Ibid.*, p. 370.

840 *Ibid.*, p. 411.

841 NEVES, António Castanheira. *O actual problema metodológico da interpretação jurídica - I*. Coimbra: Coimbra Editora, 2003e. p. 337 *et seq.* e 364 *et seq.*

842 *Id.,* 2003c, p. 367. O próprio Dworkin estaria buscando algo mais que uma simples aproximação entre o direito e a literatura, propondo uma racionalidade jurídica nova para responder aos casos difíceis (*hard cases*), na medida em que busca uma coerência normativa – aquela que visa justificar proposições normativas dentro de um sistema normativo – e não uma coerência narrativa, isto é, aquela que visa a perfeita determinação dos fatos narrados. *Ibid.*, p. 368 *et seq*. Resguardadas as diferenciações e as aproximações entre as racionalidades hermenêutica e narrativa, o modelo

para Castanheira Neves, uma clara percepção da insuficiência de um modelo puramente narrativo do direito.

A negação que vimos de uma racionalidade jurídico-literária por Castanheira Neves, se não tem isso como necessário, pode vir a confirmar uma suspeita que precisamos enunciar: a de que uma teoria literária do direito se limita a reconhecer que a interdisciplinaridade entre o direito e a literatura é possível, mas no plano pedagógico apenas. Se parece bastante plausível o que Cícero disse sobre o que é próprio de um humano, isto é, expressar-se com elegância[843], não devemos nos esquecer de que esta é apenas uma dimensão da nossa humanidade, de modo que aquelas figuras do *homo aestheticus* e do *homo ludens* nunca foram assimiladas sem alguma crítica fora do terreno da criação. Foi ao contrário, muitas vezes, recusada sua intromissão no universo da prudência. O momento grego em que fartamente se aposta nas capacidades inventivas do homem não é outro senão um poeta, Sófocles, a denunciar aquele Ulisses tinhoso e sagaz louvado por Homero, a exemplo do que se vê do elogio ao seu domínio da linguagem que supera Polifemo[844]. O *Filoctetes* parece deixar bem claro o quanto seu autor acreditava ser possível alguém ser excelente na *performance* e desprezível em seus compromissos prático-comunitários. Isso levanta sérias dúvidas quanto a uma simples transposição de uma racionalidade poiética, cujo objetivo é orientar-nos em como produzir bem uma obra e cuja validade não é encontrada em si mesma, para uma racionalidade prática, cujo objetivo é nos orientar numa deliberação ou realização de nossos compromissos de uma vida em comum, cuja validade é autossubsistente e deve ser boa por si mesma.

O que Fisher sugere, aliás, é que o "paradigma narrativo" nem é uma racionalidade, mas uma espécie de compreensão do mundo, de modo bastante próprio. O autor não tem dúvidas de que a narratividade seja indispensável para as ciências sociais e humanísticas, ajudando-nos a conhecer as coisas humanas e contribuindo no seu processo deliberativo, no que bastante se aproxima da *phronesis*[845]. Ela fortaleceria o discurso científico mais que as teorias positivistas e

---

proposto por Dworkin não seria narrativo e sim hermenêutico, já que não deixa de considerar a normatividade própria do direito, de modo inconcluso, embora. *Ibid.*, p. 394 *et seq*. Nesse sentido ainda de negar a Dworkin o modelo narrativo que ele próprio acredita defender, ver LINHARES, 2010a, p. 118, 2010c, p. 24 *et seq.*

843 CICÉRON, 1994, I.1.

844 HOMERO, 2014, canto IX.

845 FISHER, Walter R. The narrative paradigm: an elaboration. *Communication Monographs*, Washington, v. 52, p. 347-367, Dec. 1985. p. 349 *et seq*.

argumentativas, podendo assim nos ajudar a repensar nossas tradicionais concepções de conhecimento[846]. A rigor, todo discurso racional teria um fundo retórico, de modo que qualquer discurso é falível de algum modo, pois não se liberta da interpretação que sofrerá[847].

Ocorre, todavia, que a narratividade não seria para Fisher um método que se preste a substituir ou que requeira a substituição de disciplinas específicas, não sendo nem mesmo aquilo que se possa chamar de um "gênero de discurso"[848]: a racionalidade narrativa pressupõe um "homem narrador" e afirma que somos todos essencialmente contadores de histórias (*storytellers*), que uma racionalidade é determinada pela vocação narrativa das pessoas, que o modelo construtivo e comunicativo de decisão é bastante razoável e que o respeito a essa razoabilidade é a regra para construirmos nossos conteúdos de história, biografia e caráter[849]. O que na verdade o modelo narrativo faria era agrupar um conjunto de saberes humanos e sociais que, sem prejuízo de seus projetos individuais, resistem ao modelo descritivo-explanatório cartesiano do conhecimento, investigando se as pessoas teriam boas razões para aderir, ou não, às histórias-*stories*, encorajando-as a aceitá-las como base de suas ações ou decisões, mas de qualquer modo sem oferecer nenhuma garantia de que não nos inspiraremos nas piores histórias[850].

A cumulação da recusa de uma autêntica racionalidade prático-literária com a aceitação de uma dimensão pedagógico-jurídica da literatura nos convida a buscar na experiência de leitura ou no texto-espetáculo um aprendizado exemplar, embora sem garantir uma vinculação entre ele e a deliberação que tomamos. O aproveitamento da literatura pelos juristas é de cunho pedagógico e não outro,

---

[846] FISHER, Walter R. Narrative rationality and the logic of scientific discourse. *Argumentation*, Netherlands, v. 8, p. 21-32, 1994. p. 21. Não existiria, afinal, nenhum saber que pudesse ser aceito independentemente dos valores que emanam do seu conteúdo, preocupado apenas com o "que" se conhece e abstraindo do "como" se conhece. Daí que o conhecimento tradicional, ligado ao positivismo, sirva mal à justiça, à felicidade e à humanidade. Daí também que deveríamos regressar à filosofia prática de Aristóteles e às exigências axiológicas que o mundo prático nos põe. *Ibid.*, p. 25 *et seq*. Não poderíamos nos contentar com um conhecimento que nos mostrasse apenas o "que" vale: precisamos que nos diga o "porquê" ele vale. De resto, o conhecimento não poderia ser tomado, a despeito do que pensam muitos autores inspirados em Bacon, como poder que se exerce sobre alguma coisa ou pessoas. O saber narrativo, desse modo, seria capaz de nos ajudar a manter fiéis aos valores e a sempre superar o estágio em que nos encontramos. *Ibid.*. p. 29 *et seq*.

[847] *Ibid.*, p. 23.

[848] *Id.*, 1985, p. 347.

[849] *Id.,* 1994, p. 23 e 30, nesta, a nota 1.

[850] *Id.,* 1985, p. 348 *et seq*.

é o que parece. Como disse Marcos a propósito da importância que o romance histórico tem na reconstituição da cultura jurídica e, consequentemente, na formação dos juristas, desde que resguardada a diferenciação entre ficção jurídica que se prende à realização da justiça e a ficção literária que corre solta[851], é bom que o jurista não recuse "o radiante dom da fantasia"[852].

Sabemos que Vico via na poesia um modelo de saber que considerava exemplar. O autor não somente tinha certeza de uma autêntica sabedoria poética, a seguir-nos desde tenras origens e a anteceder a filosofia, a ciência, a ética e o direito[853], mas também viu nesse percurso como os filósofos foram inspirados pela poesia[854]. Criticou fortemente o intelectualismo do seu tempo, censurando a soberba dos autores e reclamando claramente para os sentidos, mas também para a Providência, um espaço na elaboração de nosso livro de instruções[855]. Sua noção de sabedoria ("a faculdade que comanda tôdas as disciplinas, mediante as quais se aprendem todas as ciências e artes, que integram a humanidade"[856]) não diviniza o intelecto, mas, ao contrário, o compreende em paralelo com o desejo:

> A sabedoria deve ultimar o homem [...] a fim de que a partir da mente iluminada mediante a cognição das coisas mais altas a alma se resolva pela eleição das melhores coisas [...] A verdadeira sapiência deveria, pois, ensinar a cognição das coisas divinas, para conduzir ao sumo bem as coisas humanas[857].

A aposta do autor no proveito moral da educação poética[858] não precisa ser aceita aqui pelas razões que já vimos anteriormente, mas talvez ele nos ajude a ver bem que, para a educação, a poesia presta seus melhores serviços. Qualquer um de nós, por mais rude que seja, carrega dentro de si uma forte esperança de superar suas limitações, e de fato esforçamo-nos para superar a aflição, procurando

---

851 MARCOS, Rui de Figueiredo. O romance histórico e o direito. *In:* CORDEIRO, António Menezes; LEITÃO, Luis Menezes; GOMES, Januário da Costa (org.). *Estudos em homenagem ao Prof. Doutor Inocêncio Galvão Telles*. Coimbra: Almedina, 2003, p. 977-991. p. 990.

852 *Ibid.*, p. 978.

853 VICO, 1979, p. 44, 46, 47, 67, 79, 92, 113, 117 e 126.

854 *Ibid.*, p. 67.

855 *Ibid.*, p. 32.

856 *Ibid.*, p. 68.

857 *Ibid.*, p. 68.

858 *Ibid.*, p. 76.

por alguma coisa superior ao que somos e que possa nos salvar[859]. Quando não conhecemos a verdade das coisas, agarramo-nos àquilo que nos parece certo, ainda que saibamos estar municiados mais de vontade que de intelecto[860]. A poesia nos oferece a oportunidade de ordenar o que se encontra desordenado, pois "O mais sublime ofício da poesia é o de conferir sentido e paixão às coisas insensatas"[861].

A lição exemplar que a literatura parece oferecer ao direito é a de não pretender ser uma obra que tem início e conclusão muito fáceis de determinar, daí que sejam irrecusáveis as críticas dirigidas por Linhares a muitos autores do movimento Direito & Literatura, entre eles os próprios White e Nussbaum, na medida em que recepcionam acriticamente pressupostos normativistas da distinção entre casos fáceis e difíceis, presumindo existirem mesmo casos solucionáveis dedutivamente. Nesse mesmo equívoco de simplificação é que tais autores teriam recepcionado a empobrecedora concepção da equidade que a modernidade desvirtuou: aquela que ignora sua dimensão jurídica autêntica que é a de dar atenção à singularidade do caso, como se a deliberação jurídica pudesse de algum modo ocorrer sem esse juízo, como se chegou a acreditar[862]. Considerar a experiência jurídica como algo em permanente construção é fundamental para compreendermos a responsabilidade que cada um de nós exerce no aperfeiçoamento do direito e sua resistência aos efeitos da Fortuna. A aproximação entre o direito e a literatura, diz Ost, é uma oportunidade de refletir sobre a nossa responsabilidade comunitária[863]: a obra está entregue a vós, os leitores, a fim de que se extraia dela os melhores frutos da sua própria consciência. Nesse sentido, cada leitor é uma espécie de herói que tem consigo os cânones que aprendeu a mobilizar, mas é ele próprio o guardião das suas armas e o experimentador, no terreno, da validade desses cânones.

Caso seja possível não nos comprometer com a ideia de "direito como moldura" e com a tentativa de recriação de uma "obra aberta" que ali vai sugerida, somente para reforçar o que dissemos sobre a dimensão pedagógica da *poiesis*, talvez pudéssemos recorrer ao exemplo inspirador de Eco, quando compara o clássico e o atual exercício da regência no território da música. Uma fuga de Bach, diz ele, mostra-nos que toda peça consiste num conjunto de sons organizados pelo

---

859 VICO, 1979, p. 80.

860 *Ibid.*, p. 33.

861 *Ibid.*, p. 41.

862 LINHARES, 2010a, p. 288 e 295.

863 OST, 2004, p. 18.

autor de modo definido e acabado, oferecido ao ouvinte e inclusive podendo ser vertido em sinais convencionais que cada intérprete executa nos exatos termos imaginados pelo compositor[864]. Diferente disso, uma *Trocas*, de Henri Pousseur, é comentada pelo próprio compositor nos seguintes termos: "*Trocas* não é tanto uma peça, mas um campo de possibilidades, um convite para escolher"[865].

As orientações de Eco parecem excessivas aqui numa racionalidade que se aproxima do prudencial, procura se cumprir numa relação sujeito/sujeito e se reconstitui na própria prática, mas se pudermos aprender apenas com o seu apelo pedagógico, o de interrogar-nos permanentemente sobre qual é o nosso papel na continuação da obra, com responsabilidade e determinação, isso já é grandioso o bastante. Mas, talvez, o mais importante de tudo, e aqui devemos concluir este ponto, é que a literatura é uma fonte inesgotável de saber e de experiência, capaz de enriquecer, certamente, nosso patrimônio moral e prudencial, embora sempre seja bom que se diga, sem garantia de sua efetivação positiva. Como disse Benjamim, "o narrador é sempre quem sabe dar conselhos ao ouvinte"[866], e o faz bem porque está sempre enraizado numa forma de vida, extraindo dela os tesouros da experiência[867]. Alimenta da própria experiência ou de experiências que lhe foram relatadas[868]. Narrar tem uma função pedagógica e expressa certo orçamento geral da humanidade, com a liberdade inventiva do autor, que ensina a enfrentar com astúcia os grandes mistérios do mundo. O maravilhoso, o extraordinário não precisam de uma coerência psicológica da ação, de modo que o leitor tem a liberdade de interpretar as coisas como as entende[869].

O narrador é, por isso tudo que se disse antes, uma espécie de guardião da justiça: é um verdadeiro mestre, sabendo dividir com o ouvinte não apenas a sua sabedoria, mas também a experiência alheia[870]. Para conseguir isso, ele aprendeu primeiramente a associar, à sua experiência, aquilo que ele aprendeu da tradição. Por isso, a narrativa "é a forma na qual o justo se encontra a si próprio"[871]. A

---

[864] ECO, Umberto. *Obra aberta*. Tradução João Rodrigo Narciso Furtado. Lisboa: Difel, 1989. p. 65 *et seq*.

[865] *Ibid.*, p. 65.

[866] BENJAMIM, 1992, p. 27 *et seq*.

[867] *Ibid.*, p. 48 *et seq*.

[868] *Ibid.*, p. 32 *et seq*.

[869] *Ibid.*, p. 34 *et seq*.

[870] *Ibid.*, p. 56 e seg.

[871] *Ibid.*, p. 57.

autoridade do narrador advém do fato de que ele aprendeu com a vida e, por isso, sabe dar conselhos[872]. Embora não possamos modelar uma comunidade contando histórias uns aos outros – uma racionalidade prática, vimos, é muito mais que uma prática narrativa – e nem mesmo possamos dar certeza do resultado dessas histórias que contamos uns aos outros na Escola e no foro, boas histórias, quando selecionadas, cumprem um papel pedagógico fundamental e podem ajudar nosso desempenho em face dos desafios que o pensamento prático hoje nos põe.

As lições de Fisher vistas anteriormente, aqui retornando para concluir, são de que uma boa história não serve apenas para justificar uma ação passada, tendo de fato um caráter performativo: ela ajuda a planejar ações futuras, não apenas se restringindo a testemunhar os fatos ou certas formas de vida, mas também influenciando concretamente nas escolhas que o auditório fará com suas próprias vidas[873]. Se a racionalidade narrativa não se confunde com a racionalidade jurídica, esta última parece ter muito a ganhar quando ouve os poetas, recebendo deles um contributo pedagógico inestimável. O *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, por exemplo, não é um texto normativo de onde se possa extrair diretamente decisões que afetem o sertanejo, mas nenhum tratado de ética, de geografia humana ou de história parece ter assimilado tão bem aquele *ethos* singular que o autor nos descreve, não penetrou tão fundo na alma de um homem que vive de modo próprio a experiência da vicissitude. Em vista disso, mesmo não tendo como especular se isso será feito, por causa da limitação do caráter, uma deliberação sobre o sertão, tomada por quem leu com interesse a obra, é qualitativamente – do ponto de vista da *phronesis* – muito superior àquela de quem ainda não teve a feliz oportunidade de ler.

Das razões para um jurista se interessar por literatura e para uma continuidade prhonesis-poiesis *literária*

Uma conclusão possível sobre o que dissemos é que é justo e saudável que os poetas continuem a poetizar e que os juristas continuem a deliberar (juridicamente), mas

---

872 BENJAMIM, 1992, p. 27 *et seq.*

873 "A sugestão aqui é que boas histórias funcionam de duas maneiras: para justificar (ou mistificar) decisões ou ações já tomadas ou realizadas e para determinar decisões ou ações futuras [...] Tais histórias nos envolvem em uma escolha de personagens em competição com outros personagens, levando-nos a escolher nossos 'heróis' e nossos 'vilões'; tal escolha é existencial [...] Qualquer história, qualquer forma de comunicação retórica, não apenas diz algo sobre o mundo, mas também dirige-se a um público, pessoas que se veem de maneiras muito específicas". FISHER, 1985, p. 362, tradução nossa.

que a poesia tem um importante papel a prestar, quando mobilizada pelo jurista. Suspeitamos que, nestes tempos de pluralidade e diferença, a literatura possa nos levar mais longe que o direito nos desafios que pesam à justiça, sobretudo a tragédia, porque reconhece a possibilidade de um verdadeiro conflito prático e dispõe de uma argumentação própria para lidar com esse conflito. Quais seriam, então, as razões de aprendermos alguma coisa com os poetas e aproveitarmos isso no mundo prático? Veremos isso... Antes de tudo porque, se aqui temos levado a sério o estado atual de pluralidade e diferença, parece ser indispensável ouvirmos primeiro Lyotard, um autor que seguramente explorou como poucos o estado atual de heterogeneidade dos discursos e de humilhação do homem pelas práticas de linguagem.

Segundo o autor do *Le Différend*, o gênero narrativo é o único capaz de olhar para o diferendo sem violentá-lo, uma vez que unifica os outros gêneros por meio das palavras últimas, aquelas que encerram o discurso[874]. A distinção entre "diferendo" e "litígio" é levada às últimas consequências por ele: as situações-limite em que o autor de uma pretensão judicial se converte numa vítima, isto é, ele não domina a linguagem em que o caso está sendo tratado e o que era para ser um litígio se converte em falso litígio, e vira um diferendo[875]. Os tribunais, na medida em que têm o seu próprio regime de frase e se expressam por meio dele, violentam os outros regimes que a ele se dirigem[876]. O desafio hoje seria então o de pensar uma justiça que independa do consenso, que antes dê atenção à pluralidade existente dos jogos de linguagem e ao fato de que, se existe acordo sobre as regras que compõem cada jogo, ele deve ser local[877]. Urge já, segundo o autor, preservar o território onde o direito não pode ser exercido[878]. Seria preciso, de resto, aprender a escutar o silêncio do outro, a reconhecer a exceção à reciprocidade do direito.

A realidade atual, de acordo com Lyotard, abrigaria uma pluralidade tão incontornável de nomes que é de todo impossível um consenso sobre eles, por falta de um idioma, de um referente ou de um fim que lhes seja comum[879].

---

874 Para um estudo exaustivo dessa situação, a partir da diferenciação entre litígio e diferendo em Lyotard, ver LINHARES, 2001, p. 316 *et seq.*

875 LYOTARD, 1999, nº 12 e 22.

876 *Ibid.*, nº 196.

877 LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução José Bragança de Miranda. Lisboa: Gradiva, 2003. p. 131.

878 *Id. Moralidades pós-modernas*. Tradução Marina Appenzeller. São Paulo: Papirus, 1996. p. 115.

879 *Id.,* 1999, nº 92 e 180.

Os jogos de linguagem aos quais estamos de fato expostos teriam dissolvido o sujeito moderno, sendo certo que se os vínculos sociais são compostos pela linguagem, tal composição não se dá com uma única fibra[880]. A radicalidade com a qual o autor assume a nossa condição de heterogeneidade leva-o a afirmar que uma tal situação nos obriga a compreender a ofensa não como uma impertinência e a irracionalidade não como um dano, mas como a hegemonia de um regime de frase sobre outro[881]. Não possuiríamos um único, mas sim uma pluralidade de sentidos para um referente[882]. Nem mesmo estaríamos em condições de traduzir proposições ou os regimes pelos quais elas são compostas[883], sendo certo que a intraduzibilidade dos enunciados morais em enunciados cognitivos não impediria que aqueles surtissem efeito no mundo[884].

As regras que compõem um regime de orações não prescreveriam e não criariam obrigações por si mesmas, estando condicionadas ao próprio gênero do discurso que é, na verdade, quem determina tais obrigações[885]. O mundo não poderia ser representado, restando assim ilusória toda pretensão racionalizadora do real[886]. A impossibilidade de nos vincularmos a uma obrigação seria tamanha que nem mesmo Deus poderia conhecer a totalidade dos acontecimentos, de modo que possivelmente teria dado de beber a Hitler, quando este tivesse sede[887]. Seria impossível ao agente, desse modo, entender o sentido de uma obrigação, sendo certo que dizer que Abraão estava obrigado a sacrificar o seu filho não faz qualquer sentido: como se dar conta da realidade de Deus, da clareza da frase ou ainda como saber se Abraão não estava louco ou tinha instintos homicidas[888]?

---

880 LYOTARD, 2003, p. 84 *et seq.*

881 *Id.*, 1999, nº 149.

882 *Ibid.*, nº 74.

883 *Ibid.*, nº 78.

884 *Ibid.*, nº 177.

885 *Ibid.*, nº 175; *Id.,* 2003, p. 60 *et seq.*

886 *Id.,* 1999, nº 131-132.

887 *Ibid.*, nº 167.

888 *Ibid.*, nº 162-163.

Devemos, segundo o autor, testemunhar a equivocidade da linguagem[889] e respeitar o orgulho da frase[890]. O sujeito, ali, é reduzido a mais um elemento da sua composição, dado que não é nada indispensável na descrição da realidade, tal como a subjetividade moderna acreditou[891]. Qualquer referente está exposto à contingência da frase[892]. A elaboração de um enunciado moral ou de uma frase, enfim, situa-se obrigatoriamente em um território de fronteiras onde gêneros de discurso entram em conflito sobre o modo de elaborá-lo (um *pagus* linguístico)[893]. Ocorre, todavia, que o gênero narrativo seria capaz de salvar os vínculos sociais da heterogeneidade ameaçadora ou do diferendo, visto que não nos interroga sobre "quem devemos ser", contentando-se em testemunhar quem de fato nós somos, ao contrário da política que não é um gênero, mas uma pluralidade de linguagens que se sujeita à incerteza e a uma discussão interminável[894]. O saber científico, por outro lado, restaria frustrado e não somente por violentar o diferendo, mas também por padecer de uma crise de legitimidade[895]. Sua legitimação, mais que nunca, estaria hoje sendo buscada no saber narrativo, o único capaz de nos salvar do desastre em que estamos mergulhados[896].

A narratividade seria o gênero de discurso que estaria em melhores condições de conviver com a heterogeneidade radical tanto de frases como de gêneros de discussão, dado que lhes pode ouvir sem feri-los[897]. Isso, primeiramente, porque uma narração testemunha uma diferença ou várias diferenças e lhes empresta um fim, em seus próprios termos, sendo este seu único objetivo. Ela organiza retroativamente os acontecimentos que narra, fazendo com que eles, dada a força de sua singularidade, possam terminar, encontrando uma última palavra que é sempre boa. Mas por outro lado, o gênero narrativo faria com que o presente parecesse dominado pelo antes e depois, sem convocar, em momento algum, aqueles juízos sucessivos ou diacrônicos, de

---

889 LYOTARD, 1999, nº 146.

890 *Ibid.*, nº 151.

891 *Ibid.*, nº 71, 94, 119 e 123.

892 *Ibid.*, nº 81.

893 *Ibid.*, nº 218.

894 *Ibid.*, nº 190, 199-200 e 217.

895 *Id.*, 2003, p. 24 *et seq.* e 46 *et seq.*

896 *Ibid.*, p. 62 *et seq.*

897 *Id.*, 1999, nº 219; *Id.*, 2003, p. 49 *et seq.*

modo que a narração desloca os acontecimentos para levá-los aos seus confins. A narrativa, diferentemente das pequenas histórias, sublima-se como os heróis e substitui os "nomes" pela "humanidade"[898].

As "filosofias da história" que marcaram os séculos XIX e XX foram um fracasso e estariam, de acordo com Lyotard, todas desmentidas: a possibilidade de tudo ser expresso por meio da razão, os socialismos, os liberalismos parlamentaristas, os liberalismos econômicos etc., nada disso faria sentido atualmente[899]. Mesmo que se admitisse uma marcha da humanidade para o melhor, não seria porque as coisas vão bem, mas porque teríamos nos tornado mais experientes, nunca tendo a garantia de que esse aprimoramento continue[900]. A proteção contra a tentativa de hegemonia do gênero econômico não nos é dada por outro meio que não seja a heterogeneidade de frases e de gêneros[901]. Uma história cosmopolita seria de tudo impossível[902], sendo hoje o tempo da decomposição daquelas grandes narrativas que tiveram lugar no passado, embora isso não signifique a celebração de um atomismo individual: o eu se encontraria inserido em uma textura social mais complexa e mais móvel do que antes[903].

Uma narrativa universal, de qualquer modo, nunca teria lugar sem conflitos, visto que as tradições não são transparentes umas para as outras, sendo certo que tais conflitos não ocorrem por causa das línguas – todas elas são traduzíveis de algum modo –, mas por causa dos litígios sobre os nomes de época, lugar, pessoas, referentes etc., litígios esses que não dispõem de um tribunal universal onde possam ser levados, discutidos e dirimidos[904]. Não se trata, outrossim, de uma política ou de querer conhecer a linguagem, sendo apenas um encadeamento dos acontecimentos ocorridos[905]. O gênero narrativo, por não almejar a dissipação das diferenças ou das contradições, mas apenas neutralizá-las, admite todos os outros regimes[906]. O internacionalismo ou uma metanarrativa estaria descartada, visto

---

898 LYOTARD, 1999, nº 221.

899 *Ibid.*, nº 257-258.

900 *Ibid.,* nº 259-261.

901 *Ibid.*, nº 262-263.

902 *Ibid.*, nº 262.

903 *Id.,* 2003, p. 40 *et seq.*, 85, 87 *et seq.* e 121 *et seq.*

904 *Id.,* 1999, nº 227.

905 *Ibid.*, nº 228.

906 *Ibid.*, nº 230.

que tem de apagar os nomes próprios e não pode absorver os pequenos relatos[907], sendo essa descrença uma característica da pós-modernidade[908]. A única ética passível de ser procurada seria a do respeito[909], sendo próprio dos seres humanos residirem no universo de frases desconhecidas, mesmo quando não vivenciam a experiência de ter que expressar algo, dado que essa heterogeneidade não é uma obrigação, mas sim uma necessidade[910].

A tentativa de justificar um aprendizado dos juristas com a arte narrativa tem que ver com o silêncio, às vezes necessário ante outro bem inconfundível com o nosso. Mas parece haver outro motivo, talvez mais positivo, para ouvirmos os poetas: a narração é um modo de racionalidade que nos permite realizar exitosamente um exercício de tradução e, com isso, nos oferece a oportunidade de uma ainda que mínima universalidade prático-cultural, reduzindo, assim, os efeitos da *Tyche* caprichosa. Quando os caipiras Valderi e Mizael contrapõem inicialmente duas diferentes formas de vida, a poiético-rural de um pai que leva a vida a carrear e a teorético-citadina do seu filho que se entrega aos estudos, em princípio podem nos parecer irreconciliáveis tais concepções da vida boa. Todavia, somos arrebatados pelos poetas para vivermos uma experiência por meio de outra:

> [...] Entre nossas duas vidas/Existe comparação/Hoje eu seguro a caneta/Como se fosse um ferrão/Nos riscos de minha escrita/Sobre as folhas rabiscadas/Eu vejo os rastros que os bois/Deixavam pelas estradas/Fechando os olhos parece/Que vejo estradas sem fim/E um velho carro de boi/Cantando dentro de mim/ Em meus ouvidos ficaram/O gemido de um cocão/E o grito de um carreiro/Ecoando no grotão [...][911].

A necessidade de reconhecermos a existência de um pluralismo cultural traz consigo, como já anunciamos, o risco de uma indesejada relativização, assim como uma perda da universalidade do discurso prático, de algum modo necessária no nosso tempo. Mas igualmente ali pudemos ver, com MacIntyre e também com White, que o exercício da tradução pode reduzir esses riscos. Com efeito, reconhecem-se em MacIntyre não somente a fragmentação moral e a heterogeneidade

---

907 LYOTARD, 1999, nº 235; *Id.,* 2003, p. 79 *et seq.*

908 *Ibid.*, p. 12.

909 *Ibid.*, nº 235.

910 *Ibid.*, nº 263.

911 O CARRO [...], 1977.

do discurso prático em nosso mundo presente[912], mas também a possibilidade de desafiar tal situação. Como? Reconhecendo a frustração do Iluminismo quanto a uma moralidade fora da história, mas também considerando os aspectos narrativos de uma determinada tradição filosófica[913]. Um conflito de tradições, portanto, não impede a tentativa de uma em compreender a outra[914], sendo certo que os poetas seriam os que sabem bem fazer isso, pesquisando e nomeando os sistemas particulares da cultura sobre os quais versa sua obra[915].

Nem tudo poderia ser traduzido, já o sabemos, mas poderíamos nos esforçar para falar outra língua, reconhecendo os limites da nossa própria cultura e mergulhando com interesse na pesquisa sobre os elementos de outra, sempre, claro, a partir dos nossos.[916]. Seria impossível renunciar à nossa identidade narrativa e comunitária[917], o que não significa de modo algum desonerar-nos de nossa responsabilidade individual. Não significa também nenhum pessimismo moral[918]. O problema do relativismo poderia ser enfrentado, de acordo com White, assumindo a justiça como um exercício de tradução[919]: considerando que toda linguagem é, antes de tudo, uma relação, podemos procurar nosso lugar dentro do universo do outro[920], reconhecendo, embora, as limitações do tradutor, mas também a possibilidade de uma excelência moral e intelectual do agente[921]. A experiência de vida nos permitiria realizar escolhas e seguir adiante o nosso caminho[922]. Dessa forma, a experiência de leitura teria muito a nos dizer, visto que tanto em MacIntyre como em White a ética da tradução nos sugere a possibilidade de certa universalização

---

912 MACINTYRE, 2001, p. 14 *et seq.*, 19 *et seq.*, 278 *et seq.* e 318 *et seq.*

913 *Ibid.*, p. 56 *et seq.* e 74 *et seq.*, 143 *et seq.* e 324 *et seq.*

914 *Id.*, 1988, p. 370 *et seq.*

915 *Ibid.*, p. 382 *et seq.* Com efeito, o modo clássico de educação moral não era outro que não o de contar histórias, enriquecendo a memória histórica das sociedades como se vê na sociedade heroica, algo que denuncia a pretensão moderna de uma moral universal; e nada disso depende de tais histórias serem reais ou ficcionadas. *Id.*, 2001, p. 155 *et seq.*, 226 *et seq*, e 167 *et seq.*

916 *Id.*, 1988, p. 371 e 388 *et seq.*

917 *Id.,* 2001, p. 272 *et seq.*

918 *Ibid.*, p. 322 *et seq.*, 333 *et seq.* e 336 *et seq.*

919 WHITE, 1994b, p. 230.

920 *Ibid.*, p. 233 *et seq.* Sobre o conceito de tradução em White, ver um desenvolvimento maior na mesma obra, p. 257 *et seq.*

921 *Ibid.*, p. 258 *et seq.*

922 *Ibid.*, p. 266 *et seq.*

da justiça, ao passo que evita a tentação de universalidade absoluta. A coragem que ela nos oferece para transcender um contexto específico aumentará a tensão entre nossas afeições mais imediatas e a necessidade de assumirmos compromissos mais amplos.

Mas será que também aquela humilhação do homem pelo tempo, vista antes, não pode ser minorada pela racionalidade narrativa, oferecendo-nos outro motivo para ouvirmos os poetas? Parece bastante plausível que as histórias tenham uma espécie de magia que nos livra de algum modo da tirania do tempo e permite que sejamos lembrados, mesmo diante da irrevogabilidade da morte. A poesia, juntamente com o desejo de glória, são os dois recursos que os gregos tinham para dar sentido à condição humilhante a que o homem era reduzido: se o Hades sombrio nos espera, podemos triunfar sobre o tempo, não caindo no esquecimento[923]. É certo que não podemos aqui enveredar pela complexidade e pelo alcance prático da teoria narrativa de Ricoeur[924], mas seria despropositado destacar, ainda que numa nota, a importância da narratividade que ali vai pressuposta[925], a fim de pensarmos um problema anteriormente discutido neste trabalho e que carece ainda de umas palavras mais... O problema do tempo?

Suscitamos, anteriormente, a natureza trágica do tempo – o tempo não nos ouve, corre solto, gasta-se a si próprio sem o nosso querer –, sendo certo que este não é sequer o problema de Ricoeur, mas parece que a "solução" que ele oferece para o impasse de Santo Agostinho diante da incompreensão do tempo pode, ainda que minimamente, aqui ser destacada: a possibilidade de a poesia, enquanto aristotelicamente pensada como um todo dotado de princípio, meio e fim, conferir unidade e sentido ao tempo desregradamente vivido, sem janela nem portas. A narratividade, pelo que parece de *Tempo e narrativa*, pode ser compreendida como um esforço propriamente humano de humanizar-se, ainda que contra o poder que o tempo tem de negar-nos. É que, segundo seu autor, se o problema último da narrativa é o seu caráter temporal, "o tempo se torna tempo humano na medida em que está articulado

---

923 PEREIRA, 1966, p. 318.

924 Para essa questão, ver importantes notas em NEVES, 2003c, p. 394 *et seq.*

925 Referimo-nos aqui exclusivamente à primeira parte do volume 1 de sua *Tempo e narrativa*, na qual o autor parece dar as coordenadas ou, como ele próprio diz logo nas primeiras linhas de sua apresentação da obra, os principais pressupostos que a narrativa histórica e a narrativa de ficção têm em conta, já que ali parece nos oferecer uma ainda que inicial compreensão de sua teoria da narratividade.

de maneira narrativa"[926]. Como é sabido, o esforço de responder ao ceticismo levou também Santo Agostinho a colocar a questão do tempo numa sucessão entre passado, presente e futuro, pelo que queria enfrentar a seguinte aporia: como dizer alguma coisa sobre o tempo se o passado não está mais aqui, o futuro ainda não veio e o presente não permanecerá[927]? A resposta nos é dada modificando a terminologia, admitindo que os tempos sejam realmente três, mas reduzidos a um e que é o presente: o presente das coisas passadas (memória), o presente das coisas presentes (visão) e o presente das coisas futuras (espera)[928]. Confiamos à memória o destino das coisas passadas e à esperança o destino das coisas futuras, tudo por meio de um presente elástico, uma *distentio animi*, uma dialética do triplo presente.

O *logos* da criação poética, como lembra Ricoeur, é que faz da narrativa literária superior à narrativa histórica, pressupondo nesse caso uma intensa força dos universais aristotélicos. O autor verá nessa inteligibilidade poética, inclusive, uma aproximação com a *phronesis*, estabelecendo paralelos entre a *Poética* e a *Retórica* no que diz respeito ao problema das paixões e do auditório[929]. Pelo que se diz, se se pode questionar que Santo Agostinho tenha solucionado o enigma do tempo, por um lado temos aí a grandiosidade da solução remetida para a aporia e, por outro, é exatamente sobre o enigma da especulação que se volta o ato poético da composição da intriga[930]. Mas essa justificativa para ouvirmos os poetas não é tudo, dado que ainda precisamos explorar melhor as situações-limite para as quais nós não temos uma resposta jurídica, e então somente a literatura poderá responder a um tal problema.

Sabemos que alguns filósofos, a partir de Platão, combateram a tragédia por ver nela um conflito insanável, uma moral primitiva[931]. A interpretação da *Oresteia*, de Ésquilo, sugere para Nussbaum que é possível administrar esse conflito. De fato, o cenário de tragédia é aquele que nos mostra o agente envolvido num verdadeiro conflito prático, no qual tem de escolher uma entre duas

---

926 RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010. t. 1, p. 9.

927 AGOSTINHO, 2008, livro 11, nº 14-19.

928 *Ibid.*, livro 11, nº 20 e 23.

929 RICOEUR, 2010, p. 71 *et seq.*, 83 *et seq.* e 89 *et seq.*

930 *Ibid.*, p. 39 *et seq.*

931 Para a discussão sobre a inevitabilidade do conflito prático, assim como para a tentativa de reconciliação, ver NUSSBAUM, 2001b, p. 25-50.

ou mais coisas: ele não pode ter mais de uma e tem razões sérias para pretender todas elas, isto é, ambas aspiram seriamente à sua atenção[932]. Trata-se de uma situação na qual inexistem critérios prévios e seguros na orientação do agente, o que nos traz sérias dificuldades para a discussão moral e nos impede de simplificar as coisas e reduzi-las ao contraponto "ação moral" e "ação não moral"[933]. A vida pública no seu todo, perseguindo o seu mister de reduzir os malefícios da *Tyche* e programar uma vida decente para os cidadãos, encontra-se permanentemente exposta ao risco do conflito e da impiedade para com os deuses[934], de modo que a certeza de que sairemos vitoriosos na tentativa de harmonização não pode ser dada para o leitor, podendo apenas dizer que vale a pena trabalhar seriamente por uma tal harmonização[935].

A autora americana nos diz que hoje não podemos, por um lado, negar a existência do conflito prático e, por outro, não temos como simplesmente recorrer ao "herói sartriano" que, diante da inevitabilidade do conflito, desiste de perguntar pelos princípios éticos da ação moral e os descarta, improvisando livremente suas escolhas, com lucidez e ausência de remorso, evitando aquela tola má fé de todo agente que procura se obrigar a algo que não pode nos orientar em casos extremos: se aceitássemos isso, diz ela, teríamos que aceitar que Agamêmnon abandonasse todos os seus compromissos morais como a pátria e a família, decretando para si a liberdade radical e escolhendo qualquer coisa sem qualquer tipo de pesar[936]. Muito menos deveríamos nos contentar, segundo a autora, com a solução de Hare, para quem, diante de um conflito de obrigações, deveríamos adequar os princípios e não jogá-los fora inteiramente, já que, se fazemos isso, o que se tem é o risco de não nos horrorizarmos com a crueldade que uma regra nos impõe: se Agamêmnon adequar o princípio geral de "não matar um membro da família" para "não matar um membro da família, exceto, quando se está obedecendo a ordem de um deus", continuará violando o princípio geral que é o de "não matar" e tornando aceitável, de algum modo, praticar um mal que o sistema moral lhe impede de praticar. E não teríamos ainda que nos deter naquela solução de Schopenhauer que nos submete a uma paralisia inevitável: a dor indescritível do

---

932 NUSSBAUM, 2001b, p. 27.

933 *Ibid.*, p. 28.

934 *Ibid.*, p. 74 *et seq.*

935 *Ibid.*, p. 78.

936 *Ibid.*, p. 31 e 47 *et seq.*

agente, o triunfo da perversidade, o capricho do Destino etc., nada disso retira-nos a vontade de viver como o autor supunha[937].

Para Nussbaum é possível satisfazer aquelas exigências postas por Kant a um sistema moral autêntico e que levaram o autor a recusar o conflito prático[938]. É que, segundo ela, a explicação kantiana de que cada sujeito moral até mesmo intuitivamente sabe que, de duas obrigações contrapostas, uma apenas é um dever e a outra apenas um fundamento de dever, de que essa consciência leva o agente a descrever ricamente os casos e, em seguida, mostrar como tal descrição se vincula a outros elementos valorosos da vida ética, etc., não tem necessariamente que concluir que a tragédia seja uma moral primitiva. O entendimento de Nussbaum é de que o caso trágico pode ser encaminhado atendendo às duas exigências kantianas. Seria possível aperceber-se do erro de cálculo do agente, como na exemplar situação de Agamêmnon que não oferece resistência profunda à ordem cruel de sacrificar sua filha, mas ao contrário passa a admitir a moralidade de um mandamento perverso na medida em que simplifica sua decisão: ele conclui logo que se não pode deixar de vingar o crime perpetrado pelos troianos e que a única possibilidade de o fazer é sacrificando sua filha, que tudo é conforme o que os deuses querem, assim justo é sacrificar sua filha como se não fosse gente e sim uma cabrita. É de fato por isso que o Coro culpa Agamêmnon, não tanto por ter dado causa à morte de sua filha[939].

A imagem do cego Tirésias conduzindo um menino, como disse Nussbaum, sugere uma lição positiva de como o mundo prático pode, numa comunidade de amigos, enfrentar as artimanhas do Destino. O cego não vê a luz do mundo, porque seus olhos já não o ajudam, ao passo que o menino não tem toda a luz da razão, já que só o tempo pode lhe oferecê-la, mas ambos seguem firmes por uma vereda comum[940]. As próprias metáforas extraídas da natureza, uma das árvores que salvam seus ramos, curvando-se à fúria das águas, e a outra do timoneiro que salva o barco, cedendo à tempestuosidade dos ventos[941], sugerem uma inteligência prática que reconhece o poder da Necessidade e aprende com a contingência a seguir firme na vida. A pretensão de dominar os outros e colocar-se acima do próprio Destino é uma doença da qual Creonte padece, presidindo

---

937 NUSSBAUM, 2001b, p. 78 *et seq.*

938 *Ibid.*, p. 31 *et seq.*

939 ÉSQUILO, 1992a, 205-257.

940 Para uma interpretação eloquente dessa passagem, ver NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 79 *et seq.*

941 SOPHOCLES, 1893, 683-723.

temerariamente o julgamento de Antígona, mas que a sabedoria prática de Tirésias é capaz de curar[942].

A inevitabilidade do conflito é da natureza de quem vive sob o fio da navalha do Destino, de modo que prestar atenção à metáfora heracliana do arco e da lira é importante para percebermos a riqueza do pluralismo de valores[943]. Estar em divergência conosco é permanecer coerente com o que nós somos, é encontrar a harmonia que o arco e a lira são capazes de encontrar[944]. Os bens que uma comunidade persegue ao longo do tempo devem ser considerados como dignos de atenção. Viver em um tempo em que o encontro com o estrangeiro se tornou cultural e linguisticamente inevitável, mas também virtualmente possível, permite reconhecer que a história nos abre as portas para um enriquecimento sem precedentes da nossa experiência na terra, mas com ela vem o desafio da deliberação moral, a revelar-se de muitos modos infinitamente mais complexa do que Aristóteles podia imaginar naquele reduzidíssimo espaço da *polis*.

Nossos compromissos éticos expandiram-se bastante de modo que nos expomos, hoje, para além dos domínios morais em que atuamos, à obrigação de identificar certas necessidades básicas, vulnerabilidades e capacidades que são comuns ao gênero humano[945], obedecendo aos conselhos de Waldron de não aceitar uma rotulação fácil de comunitarista ou de liberal[946]. Como o autor nos sugere, nenhuma tradição é autovalorosa, de modo que defendê-la não é lamentar ingenuamente a perda de alguns dos seus referenciais, não é viver nostalgicamente, mas engajar na sua própria crítica[947]. Viver intensamente o modo de vida de uma comunidade é também imaginar uma vida melhor que aquela que se possui[948], mas o preço a pagar pode ser o de reconhecer o conflito de bens. Assim, se os poetas não têm a exclusividade da sabedoria para lidar com questões trágicas, com suas histórias-*story* podemos vivenciar muitas maneiras de enfrentá-las, de modo real ou ficcionado.

---

942 NUSSBAUM, 2001b, p. 82 *et seq.*

943 *Ibid.*, p. 81 *et seq*.

944 *Ibid.*, p. 81.

945 WALDRON, 1989, p. 563.

946 *Ibid.*, p. 581 *et seq.*

947 *Ibid.*, p. 589.

948 *Ibid.*, p. 586.

Há outro motivo para procurarmos no saber narrativo, e não em outro lugar, a reflexão para a situação presente. Será que outras formas de reinvenção do pensamento prático, como a tópica, a argumentação jurídica e a hermenêutica, por exemplo, não estariam em condições de responder melhor pelo desafio atual da educação do *phronimos*? O que parece de início é que não há nenhuma possibilidade de pensar numa hierarquia entre essas diferentes modalidades de propostas, mas suspeitamos que a narratividade, pelas características que possui e que até aqui temos tentado defender, possa nos levar mais adiante nesse desafio da pluralidade e da diferença. O que se percebe do pensamento de Toulmin era já uma concepção da jurisprudência como uma boa argumentação, confessado desde logo o caráter procedimental de sua correção[949]. Isso não parece ser muito diferente do que se vê em Perelman, isto é, que o problema do raciocínio jurídico é um problema de estabelecimento de premissas, dando às normas jurídicas seu alcance exato[950].

Mas o que temos ali não coloca problemas realmente sérios? Se é certo para Viehweg, por exemplo, que as exigências de justiça são importantes para o direito, o relevo que ele dá ao seu pensamento tópico, embora ao que pareça para afastar pretensões deducionistas, é para a escolha das premissas que orientam a discussão[951]. A noção de argumentação sustentada por MacCormich, por outro lado, não deixa inconsiderada a necessidade de justificação, mas no jogo persuasivo do argumento não está inclusive descartada a possibilidade de insinceridade (deslealdade?) por parte dos debatedores[952]. A insuficiência do procedimentalismo jurídico é claramente denunciada por Castanheira Neves, embora o fazendo para mostrar a particularidade da questão jurídica, e não para colocar as coisas no plano em que aqui estamos tentando colocar. Segundo o autor, a tópica e a argumentação requerem um *a posteriori consensus* persuasivo, sendo os critérios de decisão e os argumentos em concreto equivalentes entre si, de modo que a discussão, de

---

949 TOULMIN, Stephen E. *Os usos do argumento*. Tradução Reinaldo Guarany e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 9 *et seq.*; ver, também, ATIENZA, Manuel. *Las razones del derecho:* teorias de la argumentación jurídica. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997. p. 104 *et seq.* e 119 *et seq.*

950 PERELMAN, Chaïm. *Ética e direito*. Tradução Maria Ermantina A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 496 *et seq.*

951 VIEHWEG, 2008, p. 97 *et seq.* [§8, II-III].

952 MACCORMICK, Neil. *Argumentação jurídica e teoria do direito*. Tradução Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 16 *et seq.* e especialmente p. 22.

natureza apenas racional e argumentativamente conclusiva, é a única instância de controle da decisão[953].

Sendo assim as coisas e se essas breves notas esclarecem algo, o que aqui principalmente se quer destacar é a clareza do caráter processual dessas propostas. Tudo isso fazendo com que o problema deliberativo se converta em um problema de identificação e de escolha de critérios a serem levados em conta no momento da deliberação. A argumentação oferecida por Alexy considera mesmo que "Uma norma ou um mandamento singular que satisfaçam os critérios determinados pelas regras do discurso podem ser qualificados de justos"[954]. O que os participantes de uma discussão levam em conta, segundo o autor, são os procedimentos para a elaboração e a obtenção de regras jurídico-positivas ou de outras regras de discurso, assim como os procedimentos para sua aplicação[955]. A ideia fundamental de sua teoria do discurso prático racional centra-se na diferenciação básica entre as "regras do discurso lógico", centradas nas proposições, e as "regras do discurso racional", a referirem também ao comportamento dos falantes, no que se definem como "regras pragmáticas"[956]. Isso faria com que, mesmo não havendo certeza absoluta do resultado, tal situação seja suficiente para caracterizar uma argumentação como racionalmente sustentável.

A tópica e a argumentação, como disse Linhares, têm uma importância indiscutível no nosso tempo, porque sua racionalidade sujeito/sujeito possibilita ir além da celebração da singularidade, na medida em que procura certa unidade na projeção do singular no geral[957]. Mas não se poderia aí já reconhecer um limite para esses modelos de reinvenção do pensamento prático, na medida em que parecem não avançar muito para além dessa projeção? A nossa situação presente, de pluralidade e de diferença, sugere-nos a possibilidade de reconhecer situações, diante das quais não teremos nada para exigir ou para procurar consentimento do que quer que seja, e é por isso mesmo que a narratividade parece ser um recurso mais apropriado. Como disse Fisher, dirigindo-se especificamente ao modelo comunicativo habermasiano de pensamento prático, um pragmatismo discursivo pressupõe exigências que só a narratividade pode oferecer: o modelo

---

953 NEVES, 1993, p. 73 *et seq.*

954 ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica*: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica. Tradução Zilda Hutchinson Schild Silva. São Paulo: Landy, 2008. p. 48.

955 *Ibid.*, p. 48 *et seq.*

956 *Ibid.*, p. 183; o detalhamento de sua noção de argumentação jurídico-racional é encontrado na mesma obra, p. 217 *et seq.* e 280 *et seq.*

957 LINHARES, 2012a, p. 147.

narrativo não conforma simplesmente com a validade do discurso e a aposta nos valores que enuncia, não contenta só com a argumentação e expande o nível da comunicação, vendo-a não somente como uma compreensão, mas como forma de conhecimento prático e de ação[958]. Existem muitas formas de comunicação que tanto Habermas como Apel não parecem considerar. O sistema narrativo promove mais completamente o conhecimento que o discurso lógico tradicional, ocupando-se, renovada e continuamente, com a sua superação no interior da comunidade de leitura e de escrita[959].

Uma filosofia prática que se oriente simplesmente por intenções procedimentais não parece corresponder às expectativas que este livro nos tem criado. Quando aceitamos o desafio das partes 1 e 2 de pensar o direito a partir da contingência e das diferentes manifestações da *Tyche*, quando a ela opusemos o desafio da deliberação, levando em conta a teoria das capacidades, de algum modo reconhecemos certas exigências materiais da justiça, o que enseja outras habilidades da formação jurídica que não temos hoje como renunciar. O que a argumentação jurídica nos diria, por exemplo, naqueles casos em que verdadeiros conflitos práticos são colocados? E nem se diga que essas questões não podem existir, dado que o próprio Atienza, um dos mais eloquentes defensores dessa escola, levando a sério uma argumentação crítica, vislumbra claramente a possibilidade de um dilema argumentativo.

O autor reconhece que, para além de uma diferenciação entre "casos fáceis" e "casos difíceis", existem mesmo os "casos trágicos", embora Atienza não pareça nos ajudar muito em sua diferenciação porque não nos diz claramente como enfrentar essa situação. Há para ele três funções básicas da argumentação[960]: uma função cognoscitiva, que nos ajudaria a perceber o caráter dinâmico e interdisciplinar do fenômeno jurídico, estando a própria argumentação aberta ao diálogo com outros campos do saber, como a lógica, a filosofia, a linguística, a psicologia cognitiva etc.; uma função prática, que é a de nos orientar na produção, interpretação e aplicação do direito, ajudando-nos a manejar um método constitutivo da argumentação e de instituição de critérios corretivos da argumentação; e uma função moral e política, que é a de nos ajudar a detectar e a corrigir as ideologias jurídicas inevitavelmente presentes em determinadas formas de argumentação.

---

958 FISHER, 1985, p. 352 *et seq.*

959 *Id.*, 1994, p. 29.

960 ATIENZA, 1997, p. 249 *et seq.*

De fato, para o autor a argumentação é da essência da prática jurídica, embora seu domínio teórico não seja indispensável para uma *performance* argumentativa[961]. Dada a distinção feita pela filosofia da ciência entre "contexto de descoberta", restrito à explicação de como um conhecimento se desenvolve, e "contexto de justificação", disposto a confrontar tal conhecimento com a realidade para encontrar sua validade, uma teoria da argumentação, assumindo o contexto da justificação, permitiria que refletíssemos melhor sobre nossa prática jurídica. Isso seria algo mais que optar entre discursos descritivo e prescritivo, entre descrever o procedimento decisório dos juízes e a recomendação de como deveriam fazer para conferir razoabilidade às suas decisões: a teoria da argumentação nos permitiria estudar sob "qué condiciones un argumento puede considerarse justificado"[962]. Trata-se para ele de uma investigação que nos leva para além de dizer em que condições uma decisão estará formalmente justificada, determinando as condições materiais exigíveis para tal. Aqui nos é oferecida uma distinção entre lógica formal e material, reconhecendo, nesta última, as pretensões da tópica e da retórica.

A possibilidade trazida por Atienza de uma justificação material da deliberação jurídica constituiria, de fato, uma inegável oportunidade de responder ao "determinismo metodológico" dos que acham que as decisões jurídicas não carecem de justificação, visto que tomadas por uma autoridade legítima e/ou resultantes da aplicação pura e simples de normas gerais a fatos concretos. Mas serviria, também, para responder ao "decisionismo metodológico" de quem acredita que as decisões não são passíveis de justificação, dado que seriam puros atos de vontade[963]. Ora, se razão e decisão são coisas distintas, dado que uma subsiste sem a outra, elas são faces da mesma moeda e a razão pode melhorar a decisão[964]. Uma teoria da argumentação cumpriria, inclusive, como já dito, uma função moral e política que seria a de nos mostrar até que ponto as ideologias dos autores se escondem por trás de suas justificativas, como a ideologia moderna de que todo caso tem sempre pelo menos uma decisão correta para ele, ideologia essa

---

961 ATIENZA, 1997, p. 19 *et seq.*

962 *Ibid.*, p. 24.

963 *Ibid.*, *loc. cit. et seq.*

964 ATIENZA, Manuel. *Argumentation in the law*. Disponível em: HTTP://www.ivr-enc.info/en/entry.php?what=showEntryToPrint&entryId=14. Acesso em: 13 abr. 2008. p. 1 *et seq.*

expressa em Alexy, MacCormick e Dworkin, sem falar da posição deste último ao defender a existência de uma única decisão para cada caso[965].

A conclusão disso tudo que curiosamente o autor nos sugere, parece que não dando conta inicialmente da enganosa dicotomia "casos fáceis" e "casos difíceis" já anteriormente referida nesta obra, é a de que para além de uma bem elaborada teoria da argumentação, deve-se reconhecer as situações em que o julgador se encontrará diante de um dilema, no qual "no cabe encontrar una solución que no sacrifique algún elemento esencial de un valor considerado como fundamental desde el punto de vista jurídico y/o moral"[966]. Embora Atienza não convoque a narratividade para resolver seu problema, é dela que explicitamente Perelman/Olbrech-Tyteca vão se valer, quando reconhecem os limites da argumentação jurídica. Os autores definem a teoria da argumentação como "o estudo das técnicas discursivas permitindo *provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que se apresentam ao seu assentimento*"[967]. O interesse é com o estudo dos meios para aumentar a adesão do auditório, despertar nele uma ação que o orador tem em vista ou pelo menos criar nele uma disposição para tal[968]. Aproxima-se, assim, da dialética, mas somente no sentido aristotélico de uma técnica específica de raciocinar a partir de opiniões geralmente aceitas e que melhor encontra sua exploração na *Retórica*, evitando qualquer identificação com a dialética moderna que pretendeu confundir-se com a própria lógica.

Os autores reconhecem, claramente, os limites da argumentação, admitindo que certas convicções mais profundas não passam pelo crivo da discussão ou da comprovação, mas se interessam apenas por estudar as situações em que haja a necessidade de superar os desacordos sobre alguma coisa que se tem de escolher[969]. A psicologia experimental, embora plausível para eles, não tem o condão de determinar o sentido da argumentação no terreno das ciências humanas, filosóficas e jurídicas. Os simples relatos de experiências vividas seriam insuficientes

---

965 Para outra crítica à pretensão de Dworkin, só que agora assumindo o compromisso de superar o binômio casos fáceis/casos difíceis, ver LINHARES, José Manuel Aroso. *O binómio casos fáceis/casos difíceis e a categoria de inteligibilidade sistema jurídico*: um contraponto indispensável no mapa do discurso jurídico contemporâneo? Coimbra: Coimbra Editora, 2015b. p. 191 *et seq.*

966 ATIENZA, 1997, p. 252.

967 PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de argumentação*. Tradução João Duarte. Lisboa: Piaget, 2006. p. 12.

968 *Ibid.*, p. 54.

969 *Ibid.*, p. 16 *et seq.*

para despertar a adesão do auditório[970]. A teoria da argumentação que propõem não é conduzida, certamente, pelo preconceito, pela violência, pela desonestidade e pelo puro combate, mas pelo interesse claro de encontrar a melhor solução para um caso controverso[971]. Todavia, parece que não têm interesse, como também não tinha Aristóteles em se tratando da dialética[972], de ir além de um auditório seleto, capaz de nos seguir em nossas razões de argumento[973]; auditório esse cuja definição não é dada materialmente e se compreende como "o conjunto daqueles sobre quem o orador quer influir através da argumentação"[974]. Os autores não ignoram a necessidade de adaptar a discussão para um auditório particular, mas parecem considerar mais nobre um auditório universal: aquele ao qual se pode tanto quanto possível utilizar do argumento filosófico, composto por um público mais exigente e menos sugestionável, menos exposto a pressões ou interesses, mas também aquele que, uma vez capaz de apreender os argumentos comunicados, não recusa o caráter compulsivo de suas razões[975]. Ocorre que os próprios autores têm consciência de que um auditório universal pode ser apenas aparente, visto que é constituído a partir do ponto de vista do orador[976].

Mas o que parece mais significativo é o fato de que os autores reconhecerão a necessidade prática do discurso literário, seja para reforçar a argumentação, seja para ir além do ponto em que ela pode ir. Sabemos que Aristóteles diferenciou os discursos deliberativo e judicial do discurso epidítico[977]: o primeiro visa aconselhar sobre o que é útil a alguém que terá de tomar uma decisão relacionada a eventos futuros; o segundo visa mostrar o justo e o injusto a alguém que tem de decidir sobre controvérsias judiciais passadas; e o terceiro não tem nenhuma feição de combate, mas se ligando às noções de elogio e censura, propõe ao ouvinte, apenas, decidir sobre o que é bonito ou feio. No discurso epidítico, nada se espera do auditório a não ser aplaudir o orador e ir embora. Essa espécie de discurso tinha um caráter mais literário que qualquer outra coisa, sendo este o motivo pelo qual

970 PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2006, p. 25 *et seq.*

971 *Ibid.*, p. 46 e 64 *et seq.*

972 ARISTOTLE. Topica. *In:* ARISTOTLE. *The works of Aristotle*. Tradução W. A. Pickard-Cambridge. Oxford: At The Clarendon Press, 1928b, v. I, 164b.

973 PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, p. 23 *et seq.*

974 *Ibid.*, p. 27.

975 *Ibid.*, p. 15 *et seq.*, 23 *et seq.*, 32 *et seq.* e 39 *et seq.*

976 *Ibid.*, p. 41 *et seq.* e 71.

977 ARISTÓTELES, 1998, 1358b-1360a.

Perelman/Olbrechts-Tyteca acreditam que a retórica tenha vindo daí e, muito mais que isso, creem que "os discursos epidíticos constituem uma parte central da arte de persuadir e que a incompreensão manifestada em relação a eles resulta de uma falsa concepção dos efeitos da argumentação"[978].

Os autores lembram-nos que o resultado de uma exposição somente pode ser julgado tendo em vista os objetivos que o orador tem em conta, sendo certo que a adesão do auditório é, muitas vezes, reforçada até que se produzam os efeitos esperados, a exemplo do que o próprio Demóstenes foi para os gregos[979]. A facilitação das disposições do agir é fortalecida por meio dos valores que o discurso epidítico exalta, sendo decisivo, portanto, para uma argumentação bem-sucedida. Nesses termos é que o autor não deixa de ser nosso melhor aliado neste trabalho, não somente defendendo uma comunhão de propósitos entre argumentação e narrativa, mas vendo nesta o lugar privilegiado do otimismo, da bênção, da compossibilidade entre tradição e universalidade etc., tudo em vez da disputa, da ruptura e do conflito. Nesse sentido, o discurso epidítico está visivelmente próximo do discurso pedagógico, dado que também aqui se visa a criação de certa disposição no auditório, uma vez que o orador desfruta de uma confiança muito grande que não requer uma adaptação à opinião desse auditório, recorrendo ao que Aristóteles chamava de "argumentos didáticos"[980]: a adesão é fruto do reconhecimento do prestígio moral e intelectual (*auctoritas*) do mestre.

Mas se o que dissemos antes denunciava os limites da argumentação, Perelman/Olbrechts-Tyteca ainda reforçam isto por meio de outra via: aquela que nos surge da relação estabelecida entre argumentação e violência[981]. Ora, se por um lado o discurso epidítico se diferenciaria do argumentativo por não despertar a violência, este pode nela facilmente se resvalar. O discurso narrativo, como a educação, não tem em vista primeiramente a alteração de crenças existentes, mas o reforço dos valores já aceitos dentro de certa comunidade, ao passo que aquele que inicia um debate é comparável a um agressor. Assim é que uma comunidade argumentativa se socorre dos recursos da epidítica, reforçando os valores que ela pretende preservar: a substituição da violência pela força do argumento.

---

978 PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2006, p. 58.

979 *Ibid.*, p. 58 *et seq.*

980 ARISTOTLE. The sophisticis elenchis. *In:* ARISTOTLE. *The works of Aristotle*. Tradução W. A. Pickard-Cambridge. Oxford: At The Clarendon Press, 1928a. v. 1. 165b.

981 PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, p. 64 *et seq.*

A legitimidade de um sistema dependeria de algo mais que simplesmente um conjunto de proposições jurídicas, dependendo também de observar a tradição, do respeito à religião e da influência de algumas ideologias[982]. Os autores reconhecem que é ilusória aquela crença de que há uma disposição natural para o diálogo, assim como de que isso poderia, facilmente, sustentar uma ética liberal[983]. Somente poucas pessoas, as que dão mais importância ao pensamento que à ação, conduzem-se pelo ideal do diálogo, além de que seria forçoso aceitar que certas coisas não podem ser postas em discussão. Não seria isso, talvez, o que levava Aristóteles a dizer que não temos como examinar todas as teses nem todos os problemas? O Estagirita observava que tal exame estava condicionado à existência de um problema para o qual há argumento e à existência de pessoas que estão dispostas a argumentar com presteza: aqueles, diz o filósofo grego, que duvidam que a neve é branca, precisam apenas abrir os olhos e olhar, ao passo que os que colocam em dúvida a obrigação de honrar os deuses e amar pai e mãe, precisam é de um bom corretivo[984]. O mesmo se passa com os conselhos que Aristóteles dá aos seus alunos de não defenderem argumentos improváveis ou contrários à consciência, tais como "tudo se move", "nada se move", "o prazer é o bem", "cometer uma injustiça é melhor que sofrê-la" etc.[985].

As limitações colocadas se dirigem especialmente à tópica e à argumentação, mas a hermenêutica também não está isenta de algumas, ainda que breves, restrições. Ofereceu-nos Castanheira Neves, e a propósito também do problema que ele próprio coloca, uma caracterização geral do pensamento hermenêutico: dirige-se "à compreensão ou interpretação de sentidos culturais no âmbito de um determinado, histórico e integrante contexto significante"[986]. Do modo como o autor coloca as coisas, o problema hermenêutico seria o da reta compreensão, do conhecimento do sentido de uma significação cultural numa concreta situação de compreensão e da especificação da *applicatio* ou da concretização hermenêutica. Seria, de outro modo, o da integração compreensiva – a particular contribuição

---

982 PERELMAN, 2005, p. 554 *et seq.*

983 PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2006, p. 65 *et seq.*

984 ARISTOTLE, 1928b, 105a.

985 *Ibid.*, 160b.

986 NEVES, 1993, p. 75 e seg. Ainda sobre o sentido do pensamento hermenêutico na esfera do pensamento prático, em contraponto com a intenção dos modernos de identificar o bem com os interesses individuais e de procurar uma universalidade racional, ver LAMEGO, José. *Hermenêutica e jurisprudência*: análise de uma "recepção". Lisboa: Fragmentos, 1990. p. 167 *et seq.*, além do que muito eloquentemente se encontra na mesma obra, p. 200 *et seq.*

de Dworkin e de sua noção de validade como coerência narrativa[987]. A hermenêutica, pelo menos naquele modo como Gadamer a concebeu, como uma filosofia, buscou representar na linguagem o mundo prático humano e encontrar nela a instituição dos significados prático-comunitários[988], podendo se falar daí em uma compreensão específica da linguagem em termos pós-metafísico, pós-objetivista e pós-estruturalista[989].

A hermenêutica, de acordo com Lamego, enquanto se afasta daquela metafísica da subjetividade que se desenvolveu na modernidade, daquela aposta numa essência humana abstrata, bem como se afasta da concepção de verdade como certeza e adequação, insere o sujeito em certa tradição, abandona a radical separação entre ser e dever-ser e aposta numa concepção de verdade como revelação ou "desocultação"[990]. Seu modelo se baseia nessa diferença essencial entre "explicar" e "compreender" a realidade referida[991], pois não se contenta mais com o conhecimento de algo dado de antemão, o que lhe faz perseguir um saber constitutivamente ligado à situação particular, um aditamento de sentido a uma realidade observada[992]. O círculo hermenêutico, enfatiza Gadamer em referência a seu mestre, Heidegger, não é um círculo vicioso, mas um modelo de conhecimento original, no qual esteja assegurado o rigor de partir da própria coisa[993].

As propostas hermenêuticas exemplares atuais, por mais que devamos reconhecer suas contribuições para a reabilitação da filosofia prática, parecem não responder ao desafio que se coloca ao jurista e à educação jurídica. Tais propostas não parecem resistir, no seu todo, à forte interrogação que a ela é dirigida pelo jurisprudencialismo de Castanheira Neves, por exemplo, interrogação que, se não é compatível com o problema que nos move neste ponto do trabalho, não deixa de a ele prestar algum socorro. Nossa questão aqui é pedagógica e não metodológica, mas não se pode ignorar, a propósito das incertezas que a hermenêutica nos deixa, que a proposta de Gadamer, por exemplo, vive o paradoxo de negar e

---

987 NEVES, 1993, p. 76.

988 LINHARES, 2012a, p. 145 *et seq.*

989 NEVES, 2003e, p. 390 *et seq.*

990 LAMEGO, 1990, p. 109 *et seq.* Sobre a emergência da "filosofia da consciência", a ocupar o lugar que a metafísica das estruturas ontológicas do Ser tinha nos pensamentos antigo e medieval, ver a mesma obra, p. 124 *et seq.*

991 *Ibid.*, p. 147 *et seq.*

992 *Ibid.*, p. 157.

993 GADAMER, 1977, p. 332.

convocar uma metodologia[994]. Seu papel, de acordo com o próprio autor alemão, não é sequer o de instituir um método de compreensão das coisas, mas apenas iluminar as condições sob as quais se conhece algo: nem todas as condições estão sujeitas a um controle de procedimentos e os pré-juízos do intérprete não lhes são disponíveis, não tendo, nem mesmo em princípio, condição de distinguir os que são produtivos de outros que perturbam o entendimento[995].

O que parece fragilizar mais o recurso da hermenêutica é que uma simples compreensão da realidade, de acordo com Castanheira Neves, não legitima o que se compreende[996]. Mesmo que a preocupação do autor português com a validade jurídica possa ser incompatível com as exigências narrativas aqui pressupostas, não podemos ignorar a importância dessa observação para reconhecermos, também, os limites da proposta hermenêutica em face dos nossos problemas; sobretudo para considerarmos que essas duas modalidades de discursos são distintas e que talvez precisem cooperar entre si atualmente. A hermenêutica, como disse Castanheira Neves, tem afinidades, mas também se diferencia da narratividade[997]: a hermenêutica não postula um saber humanamente mediado da realidade humana, mas apenas a compreensão-interpretação de textos; não se refere ao acontecimento real ou ficcionado no qual o homem realiza seu autoexame, mas à matéria de que fala o texto; não pressupõe a experiência de vida daquele a quem o texto se dirige e que condiciona a interpretação, mas pressupõe a cultura assumida e transmitida numa histórica tradição cultural; não convoca um *logos* de inteligibilidade da realidade contada/narrada, mas a compreensão do sentido da expressão cultural; não evoca uma coerência de estruturação horizontal de cada acontecimento individual no todo dos acontecimentos, mas uma integração compreensiva e vertical das partes dentro do todo e que revela o sentido ou a verdade de cada coisa; seu contorno prático não revela apenas possibilidades e modelos para uma posterior ação humana, mas possibilidades que se revestem de uma validade que deve ser assumida pelo intérprete.

O que dissemos nos interroga no sentido de saber se estaríamos hoje em condições de renunciar à narratividade e contentar-nos com um projeto hermenêutico. É que, como disse Fisher em defesa de uma sabedoria narrativa, embora não se referindo expressamente à hermenêutica, veracidade e conformidade com o passado são insuficientes para um conhecimento prático, pois uma autêntica sabedoria envolve

---

994 NEVES, 2003e, p. 422 *et seq.*

995 GADAMER, *op. cit.*, p. 365 *et seq.*

996 NEVES, *op. cit.*, p. 411 *et seq.*, 420 *et seq.* e 435 *et seq.*

997 *Ibid.*, p. 394 *et seq.*

saber olhar principalmente para o futuro, saber amar e sentir compaixão[998]. Estas últimas palavras nos convidam a refletir sobre mais uma justificativa de nossa adesão à narratividade, nos termos pedagógicos que aqui vêm sendo colocados: uma justificativa que nos coloca diante da necessidade de atualmente, em tempos de pluralidade e de diferença, assim como de vulnerabilidades reconhecidas, fazer algo mais que distinguir "questão trágica" de "questão jurídica", o que em outras palavras significaria levar a sério a necessidade de os juristas aprenderem com os poetas a redimirem os agentes interditados pelo infortúnio ou talvez mais que isso: concederem-lhes o perdão por transgredirem uma norma moral importante!

A experiência do presente requer de nós outros compromissos para os quais o direito parece não ser capaz de atender, vinculando-nos, por vezes, a quem não possui para conosco qualquer vínculo linguístico-cultural, mas que não deixa de merecer a nossa simpatia: o hóspede que não tem uma relação linguístico-cultural, mas tem vínculos humanos irrecusáveis; os "animais não humanos" que não têm nem uma coisa nem outra, mas "podem" ter para conosco profundos laços de amizade e afeição etc. A situação atual requer de nós, por outro lado, uma quitação não devida, porque não somos responsáveis, diretamente, pela Desgraça que se abate sobre determinados agentes, mas, reconhecendo, não estamos a salvo de que, numa data futura, sejamos atirados na mesma cova onde agonizam os desditosos da terra[999], cuidamos daqueles que já experimentaram uma má Sorte, cedemos-lhes o nosso anel...[1000].

Parece que um *continuum* entre *phronesis* e *poiesis* literária permite ir mais longe na contingência em que hoje nos encontramos, cumprindo aquele dever de justiça para com quem não pode pagar o preço da responsabilidade que o direito exige dele. É que a justiça, pensada no plano de um direito enquanto tal e como o concebe Castanheira Neves, é "a exigência, normativamente integrante, do reconhecimento de cada um pelos outros e da responsabilidade de cada um perante os outros na coexistência em um mesmo todo comunitário constituído por todos"[1001], coincidindo, assim, justiça e direito. O problema agora surge ao interrogarmos sobre aquelas condições em que o agente se encontra submetido a uma forte redução de suas capacidades. A poesia parece abrir uma janela para essa

---

998 FISHER, 1994, p. 28.

999 HORACE, 2002, livro segundo, III.

1000 O JUIZ e o réu. Intérprete: Liu e Léu. Composição de Geraldinho e Léu. *In:* LIU e Léu. Intérprete: Liu e Léu. São Paulo: Tocantins, 1983. 1 LP.

1001 NEVES, 2009, p. 14-15.

situação, dado que admite pensar mais amplamente aquela específica dimensão ética que Castanheira Neves confere ao direito[1002].

O reconhecimento de que a Sina de cada um exerce sobre o agente um poder não anula nossa capacidade de ação, como, aliás, temos insistido neste trabalho, servindo-nos dos dois testemunhos culturais analisados sucessivamente nos primeiro e segundo percursos. Ao contrário, desafia-nos a imaginar um mundo sem Necessidades, planejando como lidar com a adversidade[1003]. Esse debate, aliás, sobre a queda do homem e a sua humilhação perante o Destino fatal, nunca inviabilizou a crença na dignidade de viver humanamente e, se dermos razões a Kitto, o *Édipo em Colono* de Sófocles é uma prova importante do que acabamos de afirmar:

> Sófocles pode ter sido um pessimista com pouca fé na felicidade futura, sem confiança na prosperidade do presente, mas nenhum Grego acreditava com mais firmeza na dignidade de ser homem e foi por causa desta crença que teve de escrever *Édipo em Colono*, antes de morrer. Édipo não podia ser deixado onde estava. Portanto ainda com mais sofrimentos e indignidades amontoadas sobre ele, com a sua culpa, a sua precipitação, mantendo-se provocantemente na mesma posição, ei-lo que é impelido para frente[1004].

O exercício literário nos permite, depois de já termos tratado da necessária distinção entre "questão trágica" e "questão jurídica", insistir, ainda que brevemente, que as deliberações morais são de dois tipos distintos: as que "declaram" e as que "promovem" as capacidades humanas. A distinção se torna significativa porque, colocada no plano exclusivamente ético, parece nos salvar das instrumentalizações do direito pela política[1005], nas quais esse direito se presta a um projeto que é político-ideológico, via de regra. A análise de um caso qualquer, como visto

---

[1002] "O direito não é a ética, mas tem uma dimensão ética". *Id.,* 2008a, p. 36. Para um estudo crítico do pensamento de Lévinas e ainda de sua influência no pensamento de Derrida, tudo a nos interrogar sobre as possibilidades atuais de continuar o projeto do direito, considerando a diferente noção do *homo humanus* que Castanheira Neves nos sugere, ver LINHARES, 2007b, p. 5-56. Para uma consideração geral sobre como o jurisprudencialismo considera o discurso ético mais uma das muitas heterorreferências que hoje tem tentado se afirmar como uma alternativa ao direito, ver NEVES, 2012a, p. 123 *et seq.* e 139 *et seq.*

[1003] NUSSBAUM, 2001b, p. 27.

[1004] KITTO, 1990b, v. 2, p. 369. Para uma interpretação alargada e ao mesmo tempo eloquente da peça, ver a própria obra referida, p. 345-375.

[1005] Para uma importante análise dessa questão, ver NEVES, 1995c, p. 379-421.

mais cedo, permite-nos dizer se estamos diante de uma experiência trágica ou jurídica. Esse primeiro juízo que fazemos é que se pode aqui chamar, por falta de uma designação melhor, de deliberação que simplesmente "declara capacidades". Quando a vulnerabilidade que é própria da questão trágica não é constatada, isso significa que o agente é inteiramente responsável, mas quando ocorre o contrário, deve-se dizer que a avaliação moral que fizemos precisa ser aprofundada.

Não seria mesmo indigno para com a nossa humanidade quando, diante de um acontecimento que se dá a outro humano, percebêssemos que o agente estava com as suas capacidades de deliberação e atuação reduzidas ou até mesmo extintas e não aprofundássemos nossa avaliação rumo à possibilidade de reabilitá-las? Se a resposta pode ser positiva, parece-nos ser adequado falar num segundo tipo de deliberação moral: aquela decisão que "promove capacidades". Não precisamos aqui, ao que parece, entrar na discussão sobre "ativismo judicial", "ações afirmativas" etc., dado que se aproximam mais da filosofia política e se afastam do projeto desta obra. O que parece indispensável dizer é que a situação presente pode sugerir ao direito o desconforto de abrir uma porta para um juízo prático que não é propriamente o seu, mas que de algum modo se encontra tão continuamente ligado a ele que é difícil dizer exatamente onde começa e onde termina uma questão jurídica.

O que dissemos sugere ainda que, não deixando de admitir certa dose de procedimentalismo – a decisão que promove capacidades não deve ela própria exercer um juízo sobre a vida boa de quem quer que seja, devendo se limitar a dizer, dentro duma experiência singular da vida ética, o que é devido ao agente, para que suas capacidades possam florescer em toda a sua plenitude! –, devemos nos interessar concretamente pelos bens que serão especificados na decisão, mesmo porque somente assim se pode avaliar corretamente se são capazes, de fato, de reabilitar o agente nas funções que a Fortuna lhe subtraiu. O que parece aqui é que a literatura, no modo como temos tentado desenvolver, convocando a imaginação e a simpatia (mas também a *performance* da escrita e do argumento), pode oferecer boas razões para não permitir, por um lado, que a contingência da Sorte venha impedir que seres humanos sejam arruinados e se vejam impedidos de cultivar suas capacidades e, por outro, que a contingência política se aproveite disso para inclusive rifar a nossa própria humanidade.

Mas essa seria a situação mais extrema a que a distinção entre questão trágica e questão jurídica poderia nos levar? Parece que não, visto que uma vulnerabilidade detectada pode mostrar-nos uma situação de conflito prático na qual sequer podemos medir ou comparar a conduta do agente, tornando mais distante

aqui a experiência do direito. A heterogeneidade axiológica pode ser tão desconcertante ou a experiência do trágico pode nos vir tão fortemente que ceder nosso lugar ao Outro talvez seja a única "decisão" possível, de modo que a possibilidade de ter que perder um anel para ganhar um tesouro mais precioso é uma porta que, se não necessária, deve no mínimo permanecer sempre aberta:

> Aquele juiz no trabalho
> Não dava demonstração
> Que estava atravessando
> Por difícil situação
> Pois o réu a quem julgava
> Estimava como irmão
> Então consigo dizia
> Na sua imaginação
> Vou perder neste jurado
> Um dedo de minha mão
> Junto irá o meu anel
> Renuncio a profissão
> Pensando nas leis divinas
> Teve esta conclusão[1006].

A singularidade do julgamento de um irmão não se oferece para ser compreendida, tal como a hermenêutica poderia nos sugerir, ou ainda para contrapormos diferentes argumentos sobre ele. A argumentação, aliás, como Perelman/Olbrechts-Tyteca dizem, é uma teoria que se volta para o futuro, provocando uma ação ou preparando o auditório para ela[1007]. Todavia, não teremos que reconhecer a necessidade, às vezes, do silêncio e do perdão? Uma experiência como a que Liu e Léu descrevem situará o sujeito ético em um nível de profundidade que não cabe nada mais que o seu simples testemunho, visto que "retirar a toga" e "renunciar à profissão" é um gesto irrepetível, que se dá face a face e por inteiro de uma única vez. Gratuitamente.

Um encontro generoso com o Rosto do Outro (o Outro que não faz número comigo, que na sua ipseidade é como eu, sem gênero![1008]) e naquele modo que Lévinas desafia-nos a pensar, por certo exige de nós uma quitação

---

[1006] O JUIZ [...], 1983.

[1007] PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2006, p. 56.

[1008] LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinit*o. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 26 *et seq*.

que o direito não está em condições de compreender. O encontro pode ser generoso, porque corresponde àquele movimento da metafísica para a vida que está ausente, e o outro é por nós encontrado em sentido eminente, como absolutamente Outro, em primeira pessoa, de modo que sua essência permanece no seu ponto de partida[1009]. No encontro com Outrem cumpre-se minha responsabilidade por ele, o amor do próximo, amor sem Eros[1010]. Trata-se, afinal, duma relação de um Mesmo com um Outro sem privar cada um da sua própria alteridade, duma relação em que o Outro pode permanecer absolutamente Outro de modo "que a própria história – identificação do Mesmo – não pode ter a pretensão de totalizar o Mesmo e o Outro"[1011].

É verdade que essa gratuidade ou essa "assimetria da intersubjetividade" não evita o "pedido de justiça" e a obrigação de comparar os incomparáveis, o momento em que não há mais lugar para a falta de reciprocidade e para a linguagem que antecede aos enunciados que antecipam comunicações ou relatos[1012]. É certo ainda que o dar-se sem medida não deixará de admitir os juízes e a ordem da justiça, enfim, um limite para minha responsabilidade[1013]. Viver na proximidade e unicidade do próximo[1014] não elimina o "terceiro", aquela justiça que me arranca dessa proximidade e de minha responsabilidade com o próximo[1015]. Isso tudo quer dizer que uma "metafísica do Outro", do estrangeiro e da outra morada[1016] não me liberta do constrangimento de ter que uma hora

> [...] submeter os rostos nus às 'formas plásticas' da 'representação' e da 'objetividade' [...] 'comparar' os únicos e incomparáveis e escolher entre eles [...] escolha que perturba *originaria e irremediavelmente* o 'continuum' ético-prático de um 'duelo de rostos' [...] que me obriga a freqüentar os lugares que a assunção de uma responsabilidade *puramente ética* deve evitar[1017].

[1009] LÉVINAS, 2000, p. 21 *et seq.*

[1010] LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nous*:essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. p. 113.

[1011] *Id.*, 2000, p. 28.

[1012] *Id.,* 1991, p. 172 *et seq.*

[1013] *Ibid.*, p. 115.

[1014] *Ibid.*, p. 195 *et seq.*

[1015] *Ibid.*, p. 201 *et seq.*

[1016] *Id.,* 2000, p. 21.

[1017] LINHARES, 2007b, p. 25.

Tudo isso é verdadeiro, mas Lévinas diz 'Sim' ao rosto... Aceitar que "o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com o poder que se exerce"[1018] é já admiti-lo, porque é a sua referência que preserva a ética do Estado[1019]. Porém, mais que isso, o autor interpela-nos para a necessidade quase profética de honrar o compromisso com a origem do direito do homem, se não já mesmo nos oferece "uma incomparável recriação do discurso dos *direitos do homem*, que é ainda (e indissociavelmente) uma reinvenção do *imperativo kantiano*"[1020]. O autor francês reconhece que a emergência do que se chamou de "direitos do homem" (os direitos relacionados à própria condição humana e por meio dos quais os humanos se distinguem entre si) é um momento essencial da consciência ocidental, pelo qual nos subtraímos do determinismo dos fenômenos, libertamo-nos do jugo daquela ordem imediata das necessidades inscritas nas leis naturais que comandam as coisas[1021].

E assim, também, por meio dos chamados "direitos do homem" que se revela a obrigação dos próprios homens livres de "poupar o homem" daquela dependência em que ele não seria senão puro meio e não um fim, de poupar o homem dos constrangimentos e das humilhações da miséria, da errância, da dor e da tortura, da violência e da crueldade[1022]. São de fato os direitos do homem a realizar aquela conjunção em que Deus nos vem à ideia sem termos que invocar qualquer discurso da prova da existência de Deus, mas somente por meio do Rosto de Outrem[1023], por meio da "bondade com o primeiro que vem"[1024]. Mas o que muito importa dizer é que os poetas, para Lévinas, estão entre os poucos que fazem lembrar aos juízes e aos homens de Estado o rosto humano dissimulado

---

[1018] LÉVINAS, 2000, p. 176.

[1019] *Id.*, 1991, p. 201.

[1020] LINHARES, 2007b, p. 50-51.

[1021] LÉVINAS, 1991, p. 215 *et seq.*

[1022] Nesse ponto restam explícitas as dimensões materiais e históricas dos direitos do homem, no primeiro caso a considerar que sua essência formal dá abertura para a vontade livre e recebe um conteúdo e uma característica concreta, no segundo a reconhecer que o estabelecimento de uma ordem de urgência para esses direitos concretos nem sempre é muito fácil, podendo desse modo variar em função das situações de fato em cada país. Mas resta aqui assentada a angústia em face do direito de renunciar aos "direitos do homem" e da possibilidade de estes não fazerem desaparecer, de todo, os últimos rigores do inumano. Resta ainda assinalada uma fé do autor no progresso e na expansão desses direitos, impulsionados pelo próprio avanço da ciência que poderia eliminar os obstáculos materiais da contingência e melhorar as estruturas sociais que perturbam a efetivação de tais direitos. *Ibid.*, p. 216.

[1023] *Ibid.*, p. 218 *et seq.*

[1024] *Ibid.*, p. 218.

sob a identidade dos cidadãos. Os poetas são espécies de vozes proféticas, capazes daquela bondade anterior a todo gênero e libertado de todo gênero, a proclamar e a defender os direitos do homem, independentemente das instâncias oficiais[1025].

Ulpiano ou Sófocles?: ensaio sobre o desafio atual da deliberação "jurídica"

Distinguimos "questão trágica" e "questão jurídica" concluindo que devemos admitir, hoje, em razão da contingência vivida, uma continuidade *phronesis-poiesis* literária, embora reconhecendo que uma tal interdisciplinaridade se reveste, apenas, de um manto pedagógico. Resta-nos agora deter um pouco mais na reflexão sobre o significado dessa exigência na formação do jurista. Isso se faz necessário, pois se concluímos que a deliberação moral pode encontrar na poesia uma lição de vida exemplar, urge investigar qual a feição que isso assumiria no direito, seja porque precisamos saber se não há riscos teóricos para a formação jurídica enquanto tal, seja porque precisamos esclarecer a possibilidade de separar a contribuição pedagógica da poesia daquela contribuição moral que tanto Nussbaum como White têm defendido em suas propostas de educação jurídica. Por outras palavras, não estaríamos obrigados a diferenciar um "juiz Ulpiano" de um "juiz Sófocles", convocando cada um deles a uma formação "jurídica" específica e assumindo o risco inerente a cada um dos dois projetos?

O jurisprudencialismo e a autonomia do ensino-aprendizagem do direito

A correlação estabelecida por Castanheira Neves entre civilização do direito e experiência europeia – a aposta que se traduz na reescrita de certo processo historicamente iniciado com aquela autonomia-*Isolierung* dos romanos e continuada de diferentes modos pela *respublica christiana* e pela modernidade iluminista, sempre a persistir em uma "ideia da Europa" – pressupõe

> [...] uma articulação lograda das jurisprudências judicial e doutrinal – reconduzida à unidade prático-prudencial de um direito de juristas, mas também – e significativamente – ampliada por um encontro com patamares metodológicos – permitida por um diálogo fecundo com a reflexão universitária[1026].

[1025] LÉVINAS, 1991, p. 202 *et seq.*

[1026] LINHARES, 2012a, p. 154 *et seq.*

Por qual motivo incluir nesse processo o diálogo acadêmico? Possivelmente pelo fato de que os cursos de direito têm uma "missão reflexivamente explicitante e crítica do mesmo direito"[1027], cumprindo, assim, uma vocação desveladora do próprio direito.

O prenúncio de um risco teórico da educação jurídica enquanto tal aqui já está posto, daí que o esforço de pensar a formação jurídica, pelo autor português, é marcado pela esperança na autonomia da universidade e dos estudos. A missão universitária, como um todo, cumpriria-se por meio da mais alta capacidade científica e pedagógica, exigindo dela a autonomia necessária, para que seus professores sejam sujeitos de cultura e de ciência[1028]. A universidade deveria permitir que os juristas refletissem sobre a sua condição de agentes do próprio direito, evitando que sejam, apenas, seus destinatários. Nossos estudantes não poderiam se transformar em operadores do cálculo e das probabilidades jurídicas, observadores externos dos seus efeitos, mas deveriam ser desafiados como agentes desse direito[1029]. As lições de Ortega y Gasset sobre a universidade, pensada na sua originalidade constitutiva, são para Castanheira Neves importantes, uma vez que ele não renuncia ao compromisso de fixar o verdadeiro papel da universidade no mundo[1030]. Repensar os cursos jurídicos significaria, desse modo, muito mais que estabelecer ou pactuar um conjunto de regulatórios, muito mais que enveredar num processo que resultasse, ao final, na erosão do próprio sentido do direito[1031].

O motivo disso parece claro quando consideramos o desafio da deliberação jurídica apontado pelo autor, sendo certo que aqui podemos perceber que a sua especificação do direito tem implicações metodológicas próprias. Pensar a juridicidade, tal e qual, implicaria reconhecer o método jurídico como um problema fundamental da filosofia do direito[1032]. Qual método? Aquele que "interrogue pelo *originarium* constitutivo do direito, pelo sentido do direito como

---

[1027] NEVES, 2008c, p. 72.

[1028] NEVES, António Castanheira. Reflexões críticas sobre um projecto de "estatuto da carreira docente". *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995j. v. 2. p. 443-454. p. 443 *et seq.*

[1029] NEVES, 2008c, p. 72.

[1030] *Id.,* 1995j, p. 445 *et seq.*

[1031] *Ibid.*, p. 460.

[1032] *Id.,* 1993, p. 9.

direito no nosso quadro civilizacional e que no-lo traga à sua cultural possibilidade diferenciadora"[1033]. A radicalidade com que coloca a questão o faz retomar, no contexto jurídico, as mesmas indagações antes postas por Leibniz e depois por Heidegger na filosofia, agora para interrogar-se sobre o porquê do direito e não antes o não direito[1034].

É certo para o autor que o tempo atual nos expõe a um estado de perplexidade, de modo que nosso problema não seria propriamente um problema do trágico (aquele que se reconhece dos gregos na polaridade entre o Ser e o Destino, entre a ontológica e última predeterminação de tudo e a imprevisibilidade do sofrimento a denunciar a fragilidade de tudo), como também não seria o problema da fé (aquele do homem medieval em que a polaridade se põe entre Deus e o pecado, entre a onipotência de Deus e a possibilidade de afastá-la, marcando definitivamente a experiência ética com o signo da culpa), e assim também não seria o problema do conhecimento (aquele que a modernidade assumiu e que expõe a polaridade entre o homem e a ciência, entre o hipertrofiamento dos saberes positivos e a irredutibilidade da razão prática posta por Kant, muito embora metafisicamente)[1035].

Seria preferível que o nosso problema fosse o do trágico, mas o que temos é o "esvaziamento do espírito", visualizado na polaridade entre liberdade e sentido: depois das frustrantes apostas na ciência, nas artes, no poder etc., assim também após as reações desesperadoras da morte de Deus (Nietszche) e da morte do próprio homem (Foucault), somos desafiados a perguntar sobre o sentido da liberdade e a assumir a possibilidade da morte da própria liberdade para que a liberdade viva. A ameaça da técnica, a incerteza do poder, a planificação social segundo critérios de interesses e consumo, tudo isso denunciaria a fragilidade da vida atual[1036], contrapondo as diferentes imagens do homem no seu universo prático[1037] e interrogando-nos sobre o verdadeiro papel do jurista no nosso tempo[1038].

[1033] NEVES, 2008e, p. 118. Que sentido? Aquele que, culturalmente, nos oferece as referências espirituais capazes de nos interpelar a transcendermos a realização humana pura e simples. *Id.,* 2009, p. 11.

[1034] *Id.,* 2008e, p. 118 *et seq.*

[1035] *Id.*, 2009, p. 3 *et seq.*

[1036] *Ibid.*, p. 3.

[1037] *Id.,* 1995b, p. 312 *et seq.*

[1038] *Id.* O papel do jurista no nosso tempo. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995h. v. 1, p. 9-50. p. 9 *et seq.*

A própria diferenciação entre ser e dever-ser, da qual o positivismo clássico se alimentou, pareceria hoje superada, dado que "é num dever-ser assumido autonomamente pelo pensamento jurídico em termos fundamentantes e constituintes que o direito positivo acaba por ter o critério decisivo da sua própria realização"[1039]. A indicação prévia do critério de solução, feita pelo sistema, seria apenas um dos momentos do processo de realização do direito, convocando um momento decisório: a norma se resumiria em uma solução abstrata, sujeita às exigências normativas específicas do caso, pois que, se é possível uma prévia determinação de sentido dessa norma, "esse sentido tem apenas um valor hipotético e irá ser submetido como que a uma experimentação problemático-decisória em referência à relevância jurídica material do caso concreto"[1040]. Desastroso seria aqui uma aventura semântica do pensamento jurídico, dado que contra a inevitável porosidade dos critérios de solução não existe remédio: diante de uma ausência de sentido da norma[1041], a única coisa que se pode fazer é imputar-lhe um sentido, o que significa erigir-se o intérprete em criador e não mero leitor do texto[1042]. Todo direito é direito positivo, mas transcende o sistema[1043].

Isso tudo é que faz com que a pesquisa por um método específico do direito, levado a cabo pelo jurisprudencialismo, recuse qualquer resposta jusnaturalista ou qualquer solução meta-histórica para o caso, assim como qualquer outra que resulte numa aplicação mecânica e fácil das normas de direito[1044]. Isso impõe a separação dos problemas jurídicos em relação aos problemas políticos, econômicos, científicos, éticos etc.[1045] Em outras palavras, significa dizer que a

---

[1039] NEVES, 2003a, p. 81.

[1040] *Ibid., loc. cit.*

[1041] *Ibid.*, p. 114.

[1042] Para uma breve exposição do problema atual da interpretação jurídica, ver *Ibid.*, p. 83 *et seq.* De resto, a questão da interpretação hoje seria muito mais que desvendar um algoritmo ou o domínio de uma tecnologia, mas o da própria realização do direito, de modo que tal realização não seria o que for a interpretação em si, mas deveria ser o que a realização implique que a interpretação seja. *Ibid.*, p. 127.

[1043] *Id.,* 1971, p. 87 *et seq.*

[1044] Para uma análise dessa passagem do direito natural ao direito positivo, bem como da "superação" de ambos por um novo movimento de reabilitação da filosofia prática, ver NEVES, 2003a, p. 23 *et seq*. Conferir ainda e especialmente NEVES, António Castanheira. O sentido actual da metodologia jurídica. *Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, p. 115-150, 2003d. p. 122.

[1045] "O que dá sentido ao jurisprudencialismo é uma outra perspectiva bem diferente. Designamo-la por *perspectiva do homem* (*do homem-pessoa*), i.é, aquela perspectiva em que o direito, com uma sua normatividade axiologicamente fundada, é assumida por, e está directamente ao serviço de uma prática pessoalmente titulada e historicamente concreta, prática dinamizada pelas controvérsias também

exclusão da necessidade ontológica, nos domínios da *praxis*, não nos condena à mera contingência política, ou a outra qualquer, pelo contrário, convoca "um *tertium genus* dado numa transcendental autopressuposição axiológica-normativa fundamentante e regulativamente constitutiva"[1046]. A grande perplexidade do pensamento jurídico atual seria a ameaça da erosão de sentido que os reducionismos jurídicos impõem a ele, uma vez que somente um pensamento jurídico autônomo nos protegeria da ameaça do poder e demais contingências[1047]. Qualquer forma de reducionismo, de dimensão científica ou ética, vai globalmente recusado pelo autor: o primeiro, porque ignora o problema do sentido do direito; e o segundo, porque o ultrapassa[1048].

A autonomia do jurídico nos garantiria uma deliberação justa e livre. Diz o autor que a inexistência de uma proposta autossignificativa, no movimento de restauração do direito natural, aliada à plurissignificação e à ambiguidade da expressão, levou ao fracasso daquela escola, nada mais avançando para além das circunstâncias epocais que determinaram esse movimento, isto é, a reação contra...

> O cansaço perante o frio intelectualismo positivista, o reconhecimento crítico dos limites e mesmo o fracasso cultural do cientismo positivista-naturalista relativamente aos problemas mais fundos do homem; o próprio desenvolvimento histórico-social e cultural a pôr novos iniludíveis problemas humanos e sociais; a recuperação, senão a revelação, por vezes desesperada e num horizonte de angústia, de novas agônicas dimensões humanas a manifestarem-se na vida e como a vida da experiência concreta,

prático-concretas, mas cuja intencionalidade capital é a realização nessa prática e através dela, como básica condição mediadora, do homem-pessoa convivente e assim do homem no 'seu direito' e no 'seu dever ou na sua responsabilidade'. Não já a perspectiva macroscópica ou da globalização socialmente contextual em que a pressão do todo tende a indiferenciar a especificidade de tudo, numa confusão de dimensões – caso em que o todo não é só o integrante holístico, é antes o dissolvente das 'essências' –, e por isso o direito perde nele a sua autonomia, já que, funcionalizado aí à estruturação, organização e regulação global da sociedade, vê-se ele intencionado também funcionalmente *ab extra* por uma estratégia que não é sua, que de todo lhe é heterónoma. Não já essa perspectiva macroscópica, mas uma perspectiva que se poderá dizer de imanência microscópica, porquanto o direito é, diferentemente, convocado, e nessa convocação problematizado, pelo homem concreto que vive e comunitariamente convive os acontecimentos práticos (volvidos em casos ou problemas práticos) da inter-acção histórico-social". NEVES, 2008b, p. 176.

[1046] NEVES, 2003a, p. 147.

[1047] *Id.,* 2009, p. 25 *et seq.*

[1048] *Ibid.*, p. 5.

> e a convocarem assim o homem à consciência de uma mais profunda e plena, posto que problemática, humanidade[1049].

Uma malograda tentativa de recuperação que cedeu terreno para uma decisiva perspectiva filosófica do direito, a responder pela reabilitação de uma filosofia prática e que se pode entender como "uma autorreflexividade crítico-transcendental em que a prática se interroga em autonomia intencionalmente constitutiva sobre o sentido fundamentante de si própria"[1050]. É nesse esforço de reinvenção do pensamento prático que o jurisprudencialismo pretende libertar a discussão sobre o método "da *demarcação* (estanque) *de territórios* imposta pelo discurso moderno dos Métodos"[1051], isto é, de uma sua concepção como operatória, como *posterus* de uma pretendida ciência jurídica que também se pretende constitutivamente autônoma. Desse modo é que procurar pela resposta do direito aos problemas que a ele hoje originalmente colocamos, para Castanheira Neves, é muito mais que reconhecer a superação do confronto entre direito natural e direito positivo[1052], sendo, primeiramente, pôr às claras o esgotamento da proposta normativista, depois, denunciar qualquer "alternativa" funcionalizadora[1053].

Qual a objeção ao normativismo? É certo para o autor que o direito se reveste de uma intenção normativa, posto que se expressa para nós numa intencionalidade normativo-axiológica a que somos chamados a assumir e a realizar[1054], mas o momento atual não nos permite mais falar da realização do direito como simples aplicação de normas pressupostas, ainda que se possa a elas referir, dado que a problemático-concreta realização jurídica envolve momentos normativo-constitutivos e resulta numa autêntica criação[1055]. Conclusão que é já um lugar comum

---

[1049] NEVES, 2003a, p. 40 *et seq.*

[1050] *Ibid.*, p. 46.

[1051] LINHARES, 2012a, p. 112 *et seq.*

[1052] NEVES, 2002, p. 180 *et seq*.

[1053] Para uma ligeira confrontação entre a proposta jurisprudencialista do autor português com o normativismo e as diferentes modalidades de funcionalismo, ver, na sua integralidade, NEVES, 2008b, p. 161-198. Para uma compreensão geral do jurisprudencialismo, com a promessa exitosa de situá-lo em face da atual pretensão de unidade intencional do pensamento prático, livre do primado de um qualquer discurso teorético, mas livre igualmente das tradições galilaica e aristotélica com as quais o pensamento jurídico ocidental é marcado, ver, também na sua globalidade, LINHARES, 2012a, p. 109-174.

[1054] NEVES, 1971, p. 16 *et seq.*

[1055] *Id.*, 1993, p. 17 *et seq.*, e 25 *et seq.*

do pensamento jurídico atual, mas que não resulta, obviamente, na diluição da atividade de julgar na atividade de legislar[1056]. A norma, ainda que constituindo o "núcleo duro" do sistema[1057], é apenas um ponto de partida ao exercício daquele *continuum* entre interpretação, aplicação e integração[1058], restando afastada, inclusive, a última *ratio* da constituição que alguns autores consideram[1059].

A autonomia do pensamento e da prática jurídico-decisória, no pensamento de Castanheira Neves, é justificada pela necessidade de reconhecer que o direito não é tudo no mundo prático humano, pelo que se há de reconhecer também um "espaço livre do direito": o espaço para aquilo cuja experiência jurídica não nos presta, um setor da realidade humana em que a questão problemática não é uma questão de direito[1060]. Nesse orçamento geral do que o autor considera como tentativas de colonização do discurso jurídico por outros discursos (os "discursos de área aberta", como insistentemente Linhares tem afirmado ao mostrar como teorias filosóficas, embora muito eloquentemente sustentadas quando se referem ao direito, nada mais significariam que diferentes formas de heterorreferências que, em concreto, não atentam para o problema fundamental do direito[1061]) inclui também, como se disse antes da esclarecedora diferenciação que Castanheira Neves faz da racionalidade jurídica em relação à racionalidade literária, a tentativa de abordar a prática jurídica convocando pressupostos importados da prática literária.

Mas diante das insuficiências do normativismo e do funcionalismo, a promessa das diferentes propostas do direito e da literatura de "humanizar" o direito, tal como Baron denuncia em bloco esse projeto[1062], não justificaria um "giro literário" atualmente? Para o jurisprudencialismo não, já que não considera que "a exigência de resistir à exclusividade do pragmatismo empírico-explicativo

---

[1056] NEVES, 1993, p. 19 *et seq.*, e 26 *et seq.*

[1057] "[...] O que impõe que reconheçamos à norma jurídica a autonomia de um critério vinculante, uma vez que as normas oferecem preferentemente os critérios do sistema jurídico e lhe constituem o que poderá dizer-se o seu 'núcleo duro'. Ainda que devendo, por um lado, inserir-se na global intencionalidade axiológica-normativa do sistema de validade, de que são apenas elementos, e não impedirem, por outro lado, uma realização judicativa em que se releve o mérito normativo-jurídico específico do caso concreto decidendo". *Id.*, 2003d, p. 147.

[1058] NEVES, 1993, p. 154; *Id. Teoria do direito*: lições proferidas no ano lectivo de 1998/1999. Coimbra: Policopiado, 1998b. p. 117 *et seq.*

[1059] *Ibid.*, p. 282. Para um desenvolvimento maior dessa questão, ver *Id.,* 2008d, p. 51-56.

[1060] *Ibid.*, 1993, p. 207 *et seq.*

[1061] LINHARES, 2012a, p. 148 *et seq.*; NEVES, 2010a, especialmente p. 287 *et seq.*

[1062] BARON, 1999, p. 1063 *et seq.*

– e à pretensão de interdisciplinaridade a que este expõe o jurídico – não nos entrega sem alternativas à prioridade condutora de uma *outra* pretensão de interdisciplinaridade (iluminada pelas *Humanidades*)"[1063]. A equívoca diferenciação entre "casos fáceis" e "casos difíceis" e a igualmente equívoca concepção "corretiva" da equidade em relação ao direito positivo não cansam de ser denunciadas pelos dois autores portugueses. A promessa do jurisprudencialismo é de uma "reconstituição crítica do sentido hoje do direito – reconstituição essa que será *axiológico-normativa* nos fundamentos, *prático-normativa* na intencionalidade e *judicativa* no *modus* metodológico"[1064].

Do final sustante da história de Davidão e Faustino e da necessidade de os juristas aprenderem a "encher o mundo com outros movimentos"

Mas o mundo é à revelia[1065], porém, como adverte Riobaldo... E isso nos interroga sobre a possibilidade, hoje, de persistirmos na autonomia do direito. Essa conclusão a que chegava o jagunço após se debater vida afora para colocar ordem no Sertão, desafiava o agente a descobrir se o homem tem o poder de mudar o próprio Destino, de escolher firmemente o papel que vai representar nesta vida[1066]. Tão complexa como a vida que se apresenta para a personagem, é a dificuldade para ela de responder a esta questão: pode o homem excelente reescrever o que a Sorte em decreto estabeleceu para ele executar? O saldo de uma vida inteira de trabalho e de investimentos – arriscados! – na amizade não contabiliza nada que lhe pareça bem-sucedido, a não ser a experiência sublime de narrar – desordenadamente! – e de ser ouvido – pacientemente! – as desordens que a vida fez com ele: no real do viver, a vida não tem rédeas nem ordenação, a não ser naquelas coisas inventadas, que a gente de alta instrução concebe[1067].

Suspeitamos que a poesia possa conferir, realmente, sentido às coisas sem sentido, assim também que, nas situações trágicas, somente ela possa suspender o sofrimento do agente. O resultado do que a distinção entre questão trágica e questão jurídica nos deu é que, didaticamente, podemos diferenciar o pensamento jurídico (um pensamento prático-prudencial que Castanheira Neves herda

[1063] LINHARES, 2012a, p. 150.

[1064] NEVES, 2012a, p. 62-63.

[1065] ROSA, 2006, p. 283.

[1066] *Ibid.*, p. 244.

[1067] *Ibid.*, p. 84 *et seq.*

da tradição jurídica do Ocidente e que tem em vista o problema prático-cultural humano da vida em comum) de outras formas de racionalidade, mas do ponto de vista da decisão jurídica, a experiência do *continuum* com a *poiesis* (a experiência de leitura e de imaginação) vai se mostrar importante no nosso tempo.

A plausibilidade de um juiz Sófocles nos coloca a obrigação de ouvirmos um pouco mais Nussbaum e White, apesar dos equívocos em que parecem se enredar, tudo isso para saber melhor: de que modo justificam essa necessidade, se podemos segui-los mesmo já sabendo que uma dessas justificações é moral e não jurídica, como pretendem formar esse poeta-juiz e, enfim, se vale a pena pagar o preço de um possível abandono daquela *Isolierung* que já se acentuou no nosso pensamento universitário. Importa fazer isso inicialmente, investigando o que pensam do sistema jurídico e da decisão do juiz, para depois nos ocuparmos de suas reflexões sobre a formação dos juristas.

Nussbaum não acredita que a simples leitura de um romance, ou ainda a atitude empática do julgador, seja suficiente para uma boa deliberação: pressupõe das suas lições uma ideia de sistema de direito que vincula a decisão jurídica[1068], um todo mais ou menos ordenado de normas e precedentes[1069]. Vemos que a autora elabora um verdadeiro sistema de decisão, e parece não ser possível imputar a ela um reducionismo poético[1070]. Sua proposta reconhece que uma justiça poética precisa da norma legal, assim como o legislador precisa exercer a imaginação literária[1071]. Mas se dá conta, também, da incompletude e da imprestabilidade de tais normas, quando aplicadas sem empatia e de modo descontextualizado[1072]. E, com isso, apela para Aristóteles e para a sua noção de equidade, embora equivocadamente, como já dissemos, mas mesmo assim é capaz de mostrar que a regra jurídica não tem em si a medida apropriada para a justiça que procura realizar[1073].

[1068] "Mas as diferenças sutis entre essas teorias precisam ser discutidas por argumentos filosóficos. A leitura de romances por si só não fornecerá esses argumentos, o que pode em alguns nos levar à rejeição dos *insights* de nossa própria leitura [...] Como eu disse no prefácio, a leitura de romances não nos dará toda a história sobre justiça social, mas pode ser uma ponte tanto para uma compreensão da justiça como para a implementação social dessa compreensão". NUSSBAUM, 1995b, p. 12. Ver, no mesmo sentido, NUSSBAUM, 2010, p. 37 *et seq.* Tradução livre deste autor.

[1069] "Em todos os casos, o direito deve estar presente antes de tudo, se não estiver o juiz não pode fazer nada". NUSSBAUM, 1995b, p. 117. A tradução é livre e foi feita por este autor.

[1070] De tudo que já tivemos oportunidade de referir, sugere-se uma leitura especial em *Ibid.*, p. 82, 117 e 120.

[1071] *Ibid.*, p. 117.

[1072] *Ibid.*, p. 115.

[1073] *Ibid.*, p. 80, 86 e 108.

Disso resulta que além do perfeito domínio dos recursos técnico-legais, o bom julgador deveria dispor de um bom conhecimento dos precedentes judiciais[1074].

A autora rejeita expressamente uma saída jusnaturalista e toda solução meta-histórica, recusando a equiparação do pensamento jurídico com o discurso científico-tecnológico que conduz à aplicação mecânica e simplista das normas de direito[1075]. O conhecimento jurídico seria um conhecimento humano, tal como Aristóteles teria pensado ao mostrar a impossibilidade da aplicação dedutiva da lei, qualificando o julgador para observar as circunstâncias históricas e a particularidade do caso. O saber partilhado pelos juristas, enquanto domínio da cultura, não poderia se inscrever em outro campo que não o das humanidades (*the law is a humanistic as well as a scientific field*). Diz que os fatos juridicamente relevantes não são quaisquer fatos cujo objeto se apreende empiricamente, mas são fatos humanos, acontecimentos prático-humanos e que, como tais, o julgador deve se esforçar para compreender[1076]. Nutre, assim, uma grande simpatia pelo sistema *common law* pelo fato de esse sistema permitir a necessária imparcialidade do julgamento[1077], conferindo um grande relevo ao papel da jurisdição na atividade constitutiva do direito.

Sendo essa a sua visão do sistema jurídico, sua busca por um método de decisão não expõe o julgador a nenhum daqueles riscos que o pluralismo cultural e filosófico pode expor[1078]. A autora acredita que uma "comunidade de leitura" é capaz de responder ao ceticismo de Fish e à consequente negação da possibilidade de justificarmos as diferentes convicções do direito e da política. A própria experiência da convocação dos precedentes judiciais comprova, segundo ela, a falácia desse discurso da indeterminação jurídica. Além disso, o espectador judicioso não decide em prejuízo da imparcialidade que se espera do julgamento[1079], pelo contrário, como disse Linhares, a autora concebe "um espectador simultaneamente *imparcial* e *sensível*, capaz de corresponder a exigências de universalidade na mesma medida em que (*as a concerned friend*) cuida da identidade singular e das circunstâncias contingentes, capaz de uma 'empatia' profunda na mesma

---

[1074] NUSSBAUM, 1995b, p. 121.

[1075] *Ibid.*, p. 83 *et seq.*

[1076] "Os fatos relevantes são, então, fatos humanos do tipo que o juiz literário está bem equipado para apurar". *Ibid.*, p. 105. A tradução foi feita de modo livre por este autor.

[1077] *Ibid.*, p. 82.

[1078] *Ibid.*, 1995b p. 84 *et seq.*

[1079] *Ibid.*, p. 86.

medida em que a supera ou em que assegura uma avaliação externa (*the judicious spectator*)"[1080]. Insiste em dizer, embora equivocadamente pela remissão descuidada e pontual do direito para o campo da ciência (*episteme*), que o julgamento literário é um modelo "quase científico" (*quasi-scientific models*) que garante tanto a imparcialidade como o cultivo de diferentes habilidades necessárias ao papel institucional exercido pelo juiz[1081].

O homem é frágil demais para dele se pretender uma deliberação baseada exclusivamente em critérios científicos[1082]. O pressuposto é o de que o poeta é o árbitro da diversidade, sendo ele talvez o melhor juiz para passar dos universais contidos numa regra jurídica para os particulares fixados pela decisão[1083]. Não está, assim, comprometido com a irracionalidade, como dizem as críticas assacadas contra a imaginação literária em geral. Quando o julgador se liberta da visão pseudomatemática da decisão jurídica, ele não está avocando para si outro papel que não o de julgar, mas observando a singularidade do caso, como já encontramos na concepção aristotélica da vida prática, e com isso preservando a riqueza da diversidade que é inerente à vida humana[1084].

Tem-se aqui a intenção de esboçar um projeto de racionalidade pública com uma iniludível promessa: a de orientar as deliberações públicas com o farol das humanidades[1085]. E parece que Nussbaum está realmente convencida de que esse olhar empático sobre o outro que ocupa um lugar diferente do nosso permite-nos enxergar como as circunstâncias condicionam as ações da pessoa, suas aspirações, desejos, esperanças, temores e amor próprio. Insiste em acentuar que essa abertura ao problema alheio permite melhorar a qualidade das nossas decisões em relação àqueles sobre os quais devemos emitir certo juízo. O poeta

---

[1080] LINHARES, 2010a, p. 285.

[1081] NUSSBAUM, 1995b, p. 82.

[1082] Para o estudo dessas conclusões da autora, conferir a Parte III de NUSSBAUM, 2001b, dedicada ao estudo de Aristóteles, especialmente o Capítulo 8.

[1083] "[...] Whitman, tal como Aristóteles, diz que o julgamento flexível e específico do contexto não é uma concessão ao irracional, mas a expressão mais completa do politicamente racional: não 'nele' mas 'fora dele' é que as coisas 'são grotescas, excêntricas, falham nos seus retornos plenos'". NUSSBAUM, 1995b, p. 80. Tradução feita por este autor de modo livre.

[1084] *Ibid.*, p. 81 *et seq.*

[1085] "Trata-se, em vez disso, de apresentar uma concepção vigorosa de raciocínio público que seja humanística e não pseudocientífica, de mostrar como um certo tipo de literatura narrativa expressa e desenvolve tal concepção, além de mostrar alguns dos benefícios que esta concepção pode ter a oferecer na esfera pública". NUSSBAUM, 1995b, p. xviii. Tradução deste autor e feita de modo mais ou menos livre,

seria, portanto, o mais talentoso arquiteto da vida pública, o depositário de certa "excelência moral" que o transforma na mais completa expressão da racionalidade política. Não é demais lembrar que a autora, em todas as suas obras, encara sempre os poetas como porta-vozes das pessoas que não têm voz, que de algum modo estão excluídas do processo deliberativo na esfera pública ou têm reduzida essa participação: as mulheres, os gays, os negros, os estrangeiros, os pobres e todas as vítimas de algum sofrimento humano.

O que a experiência trágica ou de leitura nos mostra, para Nussbaum, é que a vida é feita de sucessos e de insucessos, nos quais todas as pessoas podem em algum momento ser envolvidas, sendo que a literatura nos permitiria ver acontecimentos nunca testemunhados por nós[1086]. Isso não significa subjugar um cânone legal aos sentimentos do julgador[1087], mas sim criar um mundo de possibilidades para que o juiz possa olhar com interesse para o problema daqueles que de algum modo sofrem ou sofreram uma injustiça, sem ceder a eventuais interesses de qualquer uma das partes ou de qualquer grupo de pressão. As emoções que o espectador judicioso mobiliza não são as mesmas das partes, mas as de quem vai além daqueles sentimentos para enxergar, do seu próprio ponto de vista, o sofrimento daquelas pessoas e o impacto desse sofrimento nas suas vidas e ações[1088]. Melhor exemplo para ela seria o *Filoctetes*, a tragédia na qual o coro se dá conta do sofrimento de um homem completamente desfigurado e vilipendiado na sua dignidade pessoal e humana[1089].

Disso tudo, em que pesem os equívocos cometidos por Nussbaum vez ou outra no tocante ao pensamento jurídico enquanto tal e que aqui temos pontuado, parecem um pouco excessivas as críticas feitas por Linhares à autora, quando a interroga a partir daquele quadro dos discursos de área aberta[1090]. Essa crítica

---

[1086] NUSSBAUM, 1995b, p. 86.

[1087] "De maneira alguma eu sugiro que o raciocínio jurídico operacional, incluindo proeminentemente a consideração de precedentes, deva se subordinar a sentimentos desvinculados. O juiz não é um legislador, por isto, sua imaginação deve se conformar ao rigor das instituições". *Ibid.*, p. 118. Tradução livremente feita por este autor.

[1088] "O espectador judicioso deve ir além da empatia, avaliando, a partir do seu próprio ponto de vista de espectador, o significado desses sofrimentos e suas implicações para as vidas das partes envolvidas no processo". *Ibid.*, p. 90. Tradução livremente feita por este autor.

[1089] *Ibid.*, p. 103. Para uma ligeira abordagem da imagem do *Filoctetes* no nosso tempo, na pessoa portadora de cuidados especiais, ver SILVA, Antonio Sá da; COELHO, Nuno M. M. *O ensino do direito no nosso tempo*: história, diagnósticos e exigências éticas para uma educação jurídica de qualidade no Brasil. Salvador: Juspodivm, 2010. capítulo VI.

[1090] LINHARES, 2010a, p. 274 *et seq.*

demasiada somente se dá, ao que parece, porque o autor dá pouca importância àquilo que mais importa do pensamento da autora: seus aspectos pedagógicos, consequentemente dando mais relevo às suas incursões metodológico-jurídicas, as quais, supomos, ocupam um segundo plano nas preocupações que ela possui. Frisamos que o autor de *Imaginação literária e "justiça poética"* tem consciência de que Nussbaum tem um contributo importante a oferecer ao pensamento jurídico, nomeadamente sua recusa a uma abordagem a-histórica do direito[1091], sua crítica ao reducionismo teorético do Iluminismo e sua filiação às preocupações atuais com a releitura do livro VI da *Ética a Nicômaco*[1092], seu enfrentamento (pedagógico) aos discursos sociais-explicativos[1093] etc.

O autor português, no afã de salvar o direito de uma colonização do discurso humanístico em geral, acredita que Nussbaum – embora menos que outros autores dessa abordagem[1094] – é uma alternativa a outras formas de instrumentalização apenas quando com estas se convergem parcialmente no tratamento aproblemático da tese de indeterminação e da área aberta[1095]. Parece que reputa ao seu projeto narrativo, como aos demais, pouca coisa de positivo, a exemplo de ser um *input* informativo que ajuda a determinar as condições histórico-culturais nas quais o direito irremediavelmente se circunscreve[1096]. Dizer isso parece pouco justo ao acervo de reflexões que nos é dado pela abordagem literária e que o próprio jurista-filósofo reconhece[1097], algo que pode ser evitado se garantirmos que a literatura, tanto quanto o direito, não tenha que suportar qualquer risco de instrumentalização: ela dispõe de um valor em si, como já dissemos, mas sem ter que se resumir nisso, pode oferecer aos juristas a melhor das oportunidades de mergulharem nas diferentes formas de vida que levamos e com isso expandirem os níveis de acerto dos julgamentos que fazemos. Isso é o que parece mais relevante observar na autora.

Mas uma experimentação do juiz Sófocles também é feita por White, igualmente nos desafiando a pensar nela, também, a partir de uma diferente visão do

---

[1091] LINHARES, 2010a, p. 276 *et seq.*

[1092] *Ibid.*, p. 279 *et seq.*

[1093] *Ibid.*, p. 283 *et seq.*

[1094] *Ibid.*, p. 289.

[1095] *Ibid.*, p. 290.

[1096] *Ibid.*, p. 293.

[1097] *Ibid.*, p. 293.

sistema. De fato, é possível perceber no autor americano um hipertrofiamento da *poiesis*, quando não visualiza uma diferença significativa sequer entre os textos que juristas e poetas assinam[1098], encontrando relevância, sim, no que ambos têm em comum: uma relação de igualdade e compromisso que seus autores estabelecem com o leitor[1099], redigindo não comandos ou declarações, mas criando significados para o mundo e confirmando a nossa humanidade comum[1100]. Os atos de autoridade e a jurisdição não seriam compostos com indiferença em relação ao mundo de seus leitores, para serem obedecidos ou resistidos, sendo, diferentemente, uma arte de relacionar com seu auditório e na qual o leitor procura sua própria identidade enquanto recusa ou aceita tal texto[1101].

Um poema e uma decisão judicial bem escritos seriam algo mais que um texto redigido com precisão e clareza[1102]. Inexistiriam, portanto, critérios definidos e fundamentos seguros dos princípios que os orientam, restando-nos a tarefa de experimentá-los no interior do sistema[1103]. Os dilemas morais e a incerteza iniludível na qual atuamos chamar-nos-iam à responsabilidade pelo que dizemos e pela pessoa que nos tornamos[1104]. Desse modo, a visão do direito como um sistema aplicativo de regras já teria entrado em colapso[1105], não fazendo mais sentido pensá-lo como algo fora da relação: deveríamos nos perguntar a todo instante, isso sim, qual o peso que devemos dar àquilo que já lemos[1106]. O direito, frisamos, não seria um sistema burocrático nem uma técnica a seu serviço, mas ao contrário uma "cultura do argumento", na qual os juristas seriam uma espécie de atores que reescrevem permanentemente os textos que eles representam, ajudando a compor

---

[1098] WHITE, 1985a, p. 113. Para uma exploração minuciosa do pensamento de White, ver Linhares, 2001, p. 679 *et seq.*, com especial atenção para a nota 275, na qual se encontra amplamente considerada a dificuldade de o pensamento do autor americano assumir um específico sistema jurídico, na medida em que pensa o mundo normativo e cultural a partir do sujeito – sujeito-autor/sujeito-intérprete – que o interioriza, sustentado numa teia argumentativa dominada pelo *prius* da situação retórica. Ver também LINHARES, 2012a, p. 137 *et seq.*; e ainda mais *Id.,* 2004, p. 66 *et seq.*

[1099] WHITE, 1985a, p. 117 *et seq.*

[1100] *Ibid.*, p. 124.

[1101] *Id.,* 1994a, p. 276 *et seq.*

[1102] *Id.,* 1985b, p. 241 e seg.

[1103] *Id. The edge of meaning*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003. p. 235 *et seq.*

[1104] *Id.,* 1985a, p. 49.

[1105] *Id.,* 1999, p. 47.

[1106] *Id.,* 1994b, p. 223 *et seq.*

a cultura que, ao fim, determina quem eles são e a pessoa que se tornarão[1107]. Se o juiz não é apenas um analista político, ou qualquer outro, mas uma pessoa que caracteriza um caso de um modo sem poder afastar a possibilidade de ser de outra maneira, o ensino jurídico seria necessariamente antiteorético: ele permitiria perceber o direito e a sua prática como uma arte de criar significado para o mundo por meio da palavra[1108].

O narrador pode sucumbir se quiser converter sua experiência em uma linguagem padrão[1109]. O direito e a decisão judicial são empreendimentos de autorrecriação, não havendo nenhum fundamento natural, fático ou textual que os assegure, revelando-se como algo muito contingencial e como uma forma de vida em que cada cultura dá a esse direito/decisão o próprio significado e em que cada texto é uma resposta a outro texto[1110]. O direito seria uma espécie de tradução. Isso implica uma exemplar modalidade de julgamento. De fato, a tendência do autor em pensar o direito como uma cultura do argumento faz que pense a habilidade dos juristas fundamentalmente como uma arte retórica. Diz que ela não deve ser considerada um saber menos nobre que os saberes que chama de "científicos", mas uma arte central capaz de criar comunidades e culturas, sendo certo que o direito é uma espécie desse gênero de atividade (*constitutive rhetoric*) que tem na justiça seu conteúdo definitivo[1111]. Isso não significa que a retórica possa ser reduzida a uma arte de persuasão ou a um cálculo de probabilidades deliberativas, visto que também é uma arte constitutiva da cultura e da comunidade[1112]. Segundo o autor, o que os juristas fazem não é apenas declarar direitos ou comunicar qualquer coisa[1113]. O juiz, quando decide, é interpelado pela responsabilidade pessoal, irrenunciável e intransferível, de fixar o sentido jurídico das narrativas particulares, concluindo, a partir do sistema, entre as muitas significações possíveis que as diferentes narrativas das partes oferecem[1114].

[1107] WHITE, 1985a, p. 35.

[1108] *Ibid.*, p. 123.

[1109] *Ibid.*, p. 259.

[1110] *Id.*, 1994b, p. 217 *et seq.*

[1111] *Id.*, 1985a, p. 28.

[1112] *Ibid.*, p. 37.

[1113] *Id.*, 1985b, p. 212.

[1114] *Ibid.*, p. 243 *et seq.*

A atividade deliberativa dos juristas se assemelha a uma autêntica narração. Todavia, contar simplesmente uma história é diferente de fixar o seu sentido: a primeira é a representação dos eventos no tempo, numa experiência imaginada pelo narrador, enquanto a outra realiza essa experiência de modo sistemático e teórico, numa estrutura conceitual e ordenada[1115]. A excelência do advogado está na capacidade de avaliar esses acontecimentos na linguagem do direito, imaginando e compondo dentro da tensão entre fato e direito, narrativa e teoria. A narração é também uma forma de interpretação, sendo impossível a um historiador, por exemplo, narrar um acontecimento sem interpretá-lo ou arranjá-lo, operando entre dados e fantasia[1116].

Os diferentes desafios postos hoje à profissão dos juristas não podem ser enfrentados ao modo de um discurso burocrático, econômico ou tecnológico, dado que, se a atuação dos juristas está profundamente afetada por certas limitações externas, em grande parte elas podem ser desafiadas pela nossa capacidade de criação, pensamento e caráter, algo que uma simplificação da atividade jurídica praticada por algumas teorias faz, reduzindo-nos a um dente da engrenagem social ou a um agente da maximização do lucro e da riqueza[1117]. Se a linguagem aqui é incerta, isso não é o fim da história, pois tudo depende do modo como nós nos vemos e atuamos dentro dessa comunidade e nos relacionamos com outras linguagens.

O certo disso tudo seria, para o autor, que não existe uma decisão jurídica inteiramente justificada racionalmente, como em qualquer outra decisão isso não existe, tudo porque sempre tomadas no limite da nossa humanidade[1118]. Muitas decisões, portanto, são dadas pelo juiz intimamente, independentemente dos argumentos que ouve, ditadas por algum elemento que restará sempre oculto no texto que o julgador torna público. A decisão seria um ato de qualificação da linguagem, estabelecida na relação com o leitor, de modo que não poderia ser reduzida a qualquer abstração do sistema[1119]. Nós mesmos colaboraríamos para a criação desse sistema, dado que ele e suas instituições não seriam objetos que observamos ou descrevemos, mas algo que em parte nós ajudamos a constituir: ele não seria uma coisa, mas um processo ou uma atividade que resulta de nossa

[1115] WHITE, 1985b, p. 243 *et seq.*

[1116] *Ibid.*, p. 267 *et seq.*

[1117] *Id.,* 1994a, p. 306; *Id.,* 2003, p. 222 *et seq.*

[1118] *Ibid.*, p. 249 *et seq.*

[1119] *Id.,* 1994b, p. 217 *et seq.*

imaginação e de nosso pensamento[1120]. Como outras instituições, seria apenas uma cultura operando de certo modo, e nós, os juristas, agentes de uma comunidade de discurso, atuando performativamente para transformar essa comunidade.

As diferentes linguagens são diferentes formas de vida, sendo certo que diferentes profissionais do direito dizem coisas diferentes com a linguagem comum, numa arte de reconstituição ética e política[1121]. Tais diferenças são visíveis ainda quando comparamos os diferentes usos da linguagem em momentos diferentes da vida desses profissionais, sendo certo que as decisões se reconstituem permanentemente, mas preservam a autocrítica do direito. Estamos entregues ao arbítrio do Destino? O autor não diz isso, mas, ao contrário, que os julgados proferidos admitem uma margem de argumentação, mas formam um todo coerente, com história e formato próprios[1122].

Importa assumir que as inquietações de White e de Nussbaum, tanto sobre o sistema como sobre a deliberação jurídica, parecem em grande parte muito plausíveis, tomando como ponto de partida a experiência prático-narrativa que estudamos sobre o sertão. Mas o problema é que uma questão precisa ser esclarecida: assumir essa relação entre o texto poético e a decisão judicial precisa passar pela aceitação de que a obra literária é decisiva para a formação moral do agente? Não é o que parece, e a maior prova de que a serventia da literatura é mais pedagógica do que normativa é dada pelos próprios autores estadunidenses, os quais são mais convincentes quando recorrem ao *Filoctetes* de Sófocles, por exemplo, para refletir sobre nossos compromissos comunitários, comparado ao que ocorre quando tentam vincular a interpretação que eles próprios dão a tais leituras com as escolhas morais do juiz. A própria Nussbaum parece ter claro que a imaginação é apenas uma aliada da teoria moral[1123].

Importa mesmo insistir que no nosso tempo, de pluralidade e de diferença, mas também de um encontro – aqui dizemos "encontro" para evitar as duvidosas conclusões de alguns autores de que a argumentação e o diálogo serão sempre possíveis – inevitável das culturas, o desafio da educação do *phronimos* tornou-se muito mais difícil do que Aristóteles supunha, de modo que aquela experiência de vida que ele acreditava indispensável na arte de julgar parece nos ser possível

---

[1120] WHITE, 1994a, p. 304 e seg.

[1121] *Id.*, 1994b, p. 215 *et seq.*

[1122] *Id.*, 1985a, p. 111.

[1123] "Empatia não é moralidade, mas pode fornecer ingredientes cruciais para a moralidade". NUSSBAUM, 2010, p. 37. Tradução livre, deste autor.

hoje tão somente numa "república de leitores". A ideia da imaginação literária, ao que parece, é a coisa mais importante que os dois autores oferecem hoje ao direito, e vamos estudar a seguir como que eles pensam isso na prática escolar. Faremos sob a forte suspeita de que esse proveito pedagógico não se vincula, de fato, com o aproveitamento moral da deliberação do agente. Isso significa, portanto, que admitimos até certo ponto que os juristas se assemelham aos artistas pelo uso da linguagem e pensamento, mas duvidamos que a leitura de diferentes textos e a comparação que farão entre si resultarão na melhoria do que cada um é, tal como White pressupõe[1124], pois se é bastante provável que assim seja, quanto ao culto da linguagem e da *performance* argumentativa, não estamos certos de que o mesmo ocorrerá na constituição do caráter.

A utilização da obra literária na sala de aula pode ser uma experiência significativa para repensar nossos julgamentos morais, para imaginar decisões até então nunca tomadas e até mesmo para melhorar a *performance* de cada um no exercício de julgar, mas tudo se encerra por aqui. Não é preciso que se invoquem teorias morais sobre isso, pelo que já se viu, nem mesmo se nega que essa melhoria poderá vir a ocorrer. O que se quer acentuar é que todo julgamento que "assistimos", real ou imaginário, traz consigo uma experiência singular, mas só irrepetível porque ela é rearranjada dentro de nós, ganhando novas formas e figuras de acordo com a contingência que só pertence a nós próprios, tal como a água que, de acordo com o recipiente, adapta a sua forma para servir àquela situação. A literatura hoje, especialmente a tragédia, parece-nos importante para desafiar nossa imaginação colocando-lhe "questões trágicas". Este é um exercício que, independentemente dos debates morais que suscita, acrescenta muito ao patrimônio da experiência pessoal do julgador: se é possível que muitos leitores da *Medeia*[1125] ou do *Filoctetes*[1126], mesmo orientados pelo professor quanto ao nosso legado cultural de que devemos "ser pessoas e respeitar os outros como pessoas" ou de que "o homem é um fim e não instrumento do que quer que seja", continuarão a praticar crueldades com as pessoas, o que parece certo é que muitos julgamentos ruins se dão mesmo é por ignorância do que significa ser alguém diferente de quem nós somos.

[1124] WHITE, 1999, p. 64 *et seq.*

[1125] EURÍPIDES. *Medeia*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica; Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1991.

[1126] SÓFOCLES, 2003b.

A literatura, de fato, parece ser uma boa aliada em nossa luta contra a *Tyche* porque, por um lado, acrescenta coisas novas naqueles "sacos da vida"[1127] que carregamos ou naquele "baú de experiências" e, por outro, ajuda-nos a imaginar soluções possíveis para os casos que não parecem ter solução. De acordo com Jaeger, a tragédia é o modo de expressão poética que abarca a unidade de todo o humano[1128], por meio da qual as dimensões política, religiosa, filosófica e artística estão unificadas[1129]. É indiscutível, para ele, o poder que a tragédia exerce sobre o espírito e o sentimento do espectador, dado que uma representação por inteiro de um Destino humano no breve e impressionante curso dos acontecimentos causa um aumento enorme do efeito instantâneo na experiência vital das pessoas[1130]. Somente a morte, como disse Sófocles, é que o engenho inventivo do homem (δαίμων, *daimon*) não consegue evitar[1131]. Os desafios e as perplexidades que tanto Nussbaum como White veem hoje no direito levam cada um deles a justificar e a propor um estudo do direito iluminado por romances, especialmente por tragédias.

A justificativa de White para convocar o texto literário na escola é decorrente de uma convicção pessoal de que a atividade dos juristas não pode de modo algum se fechar para as humanidades, como pensam os que a veem externamente, como um sistema burocrático ou como um instrumento do poder ou das escolhas políticas[1132]. O direito seria algo bem próximo do que as humanidades são: um conjunto de "textos e artefatos" elaborados por outras culturas, os quais, para serem compreendidos, devem ser traduzidos para o contexto do leitor, confrontando-se o caráter e a *performance* de cada autor. O direito se expressaria como uma atividade prática, intelectual e literária, e isso exigiria dos juristas a capacidade de criar possibilidades novas de significados e ações, de constituir uma comunidade humana de diferentes modos, de nela nos engajarmos como fazem os poetas em seus textos, procurando melhorar a si próprios e o mundo

---

[1127] A propósito da experiência de vida, acumulada com o tempo e assim capaz de assegurar um futuro decente para o agente moral, mediante planejamento e seu empenho pessoal, ver importante canção caipira de SACO de ouro. Intérpretes: Mococa e Paraíso. Composição de Paraíso e José Caetano Erba. *In:* MOCOCA e Paraíso. Intérpretes: Mococa e Paraíso. São Paulo: RGE, 1986. 1 LP.

[1128] JAEGER, 1989, p. 200.

[1129] *Ibid.*, p. 203.

[1130] *Ibid.*, p. 205.

[1131] SOPHOCLES, 1893, 332-375.

[1132] WHITE, 1999, p. 102 *et seq.*

onde atuam[1133]. A educação, em geral, deveria formar os cidadãos não somente para seus papéis e para o desenvolvimento social, mas também para a melhoria pessoal e intelectual[1134].

Dito isso, há alguma racionalidade nos textos literários para que lhes seja confiado o ensino do direito? O autor citado diz que, apesar de o pensamento moderno se referir à imaginação como uma espécie de magia ou de mito, inexiste uma diferença essencial entre narrar e raciocinar, de modo que o costume de contar histórias continuará, como sempre foi, a participar da nossa educação[1135]. Seria pouco significativa a diferença entre narração e análise, teoria e narração, narração (*story*) e história (*history*). Diferentes formas de contar a história dos gregos são possíveis: na versão histórica de Heródoto, na versão ficcionada de Ésquilo ou, ainda, na versão científica de Tucídides, é possível encontrar uma questão essencial, qual seja, a imaginação e a defesa do significado que cada narrador dá àquilo que relata[1136]. Assim, White acredita que a excelência na vida pública só é possível pela excelência na educação, tudo o que depende da excelência na amizade[1137]: os livros sobre amizade são mais valorosos que aqueles sobre política, dado que o tema ali desenvolvido não é dinheiro nem influência. O próprio White utiliza e justifica no ensaio sobre o *Filoctetes* de Sófocles a importância dessas leituras e o papel estruturante que essa tragédia desempenha em seus estudos sobre o direito e sobre a formação dos juristas[1138].

Enxergamos claramente aqui uma extremada preocupação com o caráter do leitor. Acreditamos ser até positivo que a excelência moral seja destacada, mas é preciso que o professor que faça uso de uma obra pontue que cada trabalho ou cultura a qual ele se reporta tem concepções próprias da excelência, desafiando os alunos a pensarem/repensarem os seus próprios desafios na comparação com a inteligência prática de outros leitores. Sobretudo, acreditamos que a experiência literária na sala de aula é importante para, independentemente de resultar em "ganhos" morais de toda a classe, ajudar os alunos a repensarem a sua própria cultura jurídica, e isso a experiência pessoal de White, como professor, pode muito bem fazer. Ele justifica o uso da literatura, afirmando que o sistema de ensino baseado na

---

[1133] WHITE, 1985a, p. 107.

[1134] *Ibid.*, p. 61.

[1135] *Id.*, 1985b, p. 245 *et seq.*

[1136] *Ibid.*, p. 249 e seg. e 269 *et seq.*

[1137] *Ibid.*, p. 291 *et seq.*

[1138] *Id.*, 1985a, p. 3-27.

aprendizagem de regras está superado[1139], de modo que devemos insistir em um modelo de formação que nos permita construir um sistema de pensamento e de linguagem, não um sistema de regras ou de palavras puramente[1140].

O poeta e os juristas atuam sem saber ao certo onde irão chegar, diz, sujeitando-se às escolhas que vão fazendo e responsabilizando-se por elas, mas passando permanentemente por um estado de reinvenção[1141]. Isso não significaria que existam conflitos insolúveis, mundos inexplicáveis, mas apenas uma permanente abertura para a curiosidade e a surpresa, algo que coloca a habilidade do advogado sempre sob suspeita[1142]. A educação jurídica deveria educar-nos para perceber que o direito é uma entre muitas das linguagens possíveis e, sobretudo, que nossas opiniões sobre as coisas não significam nenhuma verdade sacramentada: em quase todos os casos, pessoas e povos decentes podem divergir radicalmente sobre eles[1143]. Se toda obra, literária ou jurídica, tem uma vida que vai além do criador e do momento da criação, o jurista deveria desenvolver sua excelência para explorar essa característica com a devida responsabilidade[1144].

O mundo atual habitado pelos juristas e a idade atual desses juristas são para White um mundo e uma idade do significado[1145]. Todavia, se o nosso tempo é marcado por uma complexidade significativa de linguagens e preferências, isso não é motivo para cairmos no niilismo moral ou linguístico que afirma que nenhuma escolha é racionalmente possível, muito menos devemos nos entregar àquela busca de uma linguagem em si ou àquele bem atemporalmente valoroso, sendo certo que o discurso literário é o recurso mais adequado para lidarmos com tal situação[1146]: ele seria o único recurso de que dispomos para responder ao mundo cujo significado, cujas palavras e cujos falantes mudam seus significados – não somente lexicais – em decorrência de nossa maneira de sentir e de conduzir. Mudanças essas cuja inteligibilidade não está ao alcance do discurso

---

[1139] WHITE, 1999, p. 47.

[1140] *Ibid.*, p. 8 *et seq.*

[1141] *Id.*, 1985b, p. 224 *et seq.*

[1142] *Ibid.*, p. 288 *et seq.*

[1143] *Id.*, 1999, p. 49.

[1144] *Id.*, 1985b, p. 249.

[1145] *Id.*, 2003, p. 223.

[1146] WHITE, James Boyd. *When words lose their meaning*: constitutions and reconstitutions of language, character, and community. Chicago: The University of Chicago Press, 1984. p. 23.

conceitual e possível, apenas cooperativamente entre autor e leitor[1147]. O direito poderia ser entendido como um modo de ser e de atuar no qual as pessoas possam viver junto às outras a profundidade de suas diferenças[1148]. Estas, quando publicamente defensáveis e disciplinadas, não encontram razões para serem lamentadas, mas sim têm motivos para serem celebradas[1149].

Ora, se é possível dizer isso sobre White, também parece podermos dizer o mesmo sobre Nussbaum e seu contributo para a formação do nosso *phronimos* atual, embora diferentemente daquele, visto que se dirige a nós mais comumentemente como agentes públicos do que como juristas. Com efeito, a autora se inscreve entre os que hoje procuram recuperar as lições do livro VI da *Ética a Nicômaco*, buscando de todos os modos superar o reducionismo teorético do Iluminismo[1150]. Muito mais que uma celebração da diferença, como parece ser a nota forte de alguns autores que com ela partilham o território das humanidades, o que se tem aqui é um modo singular de perceber a comunidade e uma forma de abordagem humanística[1151]. A educação liberal não poderá hoje esquecer o quanto a Fortuna condiciona nossas ações[1152], diz, daí a necessidade de incluir a literatura em nossos programas, já que ela estimula nossa imaginação: ela ajuda a desenvolver em nós a capacidade de refletir sobre as limitações e as capacidades que são próprias de uma pessoa[1153]. A educação tem um compromisso com a democracia e para isso precisa desenvolver em nós a habilidade da simpatia, a visão crítica e a consciência planetária[1154].

A tragédia tem uma força educativa inconfundível, de modo que não é correto instrumentalizar a literatura como se ela fosse um meio para compensar as deficiências do intelecto[1155]. A experiência da dor que o texto trágico nos proporciona não é apenas suplementar, mas a única maneira de conhecer as realidades humanas difíceis. As humanidades em geral, todavia, têm a chave para abrir

---

[1147] WHITE, 1984, p. 3 *et seq.*

[1148] *Id.,* 1985a, p. 47.

[1149] *Ibid.*, p. 97.

[1150] LINHARES, 2010a, p. 279 *et seq.*

[1151] Para uma contraposição da proposta de Nussbaum com aquelas defendidas especialmente por Balkin, West e Douzinas, ver *Ibid.*, p. 285 *et seq.*

[1152] NUSSBAUM, 1997, p. 99 *et seq.*

[1153] *Id.,* 2001c, p. 390.

[1154] *Id.,* 2010, p. 6.

[1155] *Id.,* 2001b, p. 45 *et seq.*

nossos olhos para a complexidade do mundo e das pessoas, defendendo-nos da instrumentalização e da manipulação política[1156]. Ela pode fazer isso, porque seu ponto de partida essencial é a noção de vulnerabilidade comum das nossas vidas[1157].

Temos manifestado nossas dúvidas nas apostas que Nussbaum faz de que experimentar o sofrimento alheio traz consigo uma ampliação do autoconhecimento do leitor e uma melhoria do seu caráter[1158]. Mas com menos ambição, dá para se contentar com o fato de que, independentemente desse progresso pessoal, a consciência de nossa condição trágica e do modo que o mundo é (des)arranjado pela Fortuna, como Riobaldo disse, pode enriquecer decisões futuras por meio de um esforço pessoal de ver o caso em suas diferentes dimensões e possibilidades[1159]. A tragédia pode nos ajudar a descrever esmeradamente um caso, ampliando o universo do pensamento prático, por meio da combinação entre emoção (πάθος, *pathos*) e pensamento (νοῦς, *nous*)[1160]. Sua leitura nos sugere um método de estudo e de pesquisa que leva a sério a contingência, atentando para a complexidade, a singularidade, a horizontalidade e a comparação, ao passo que nega a textualidade, o intelectualismo e a rigidez de princípios[1161]. Uma deliberação que aspire à razoabilidade não é adquirida facilmente, carecendo que se vá além da leitura e de um conjunto de princípios e simplificações, percebendo que a singularidade é um árbitro que define a agudeza da nossa visão.

A educação é uma aliada indispensável da democracia e da justiça universalmente exigível, tendo em suas mãos a responsabilidade, entre outras, de desenvolver a habilidade do cidadão para ajuizar-se sobre os bens e os direitos perseguidos pela sua tradição. Mas também para criticamente compreendê-los e assumi-los dentro de uma complexa rede de possibilidades e exigências que transcendem a especificidade de uma nação[1162]. O desafio atual de não deixar que as pessoas sejam tratadas como meio de enriquecimento e progresso de quem quer que seja somente pode ser encarado por uma formação adequada e humanamente

---

1156 NUSSBAUM, 2010, p. 6 *et seq.* e 112 *et seq.*

1157 *Ibid.*, p. 34 *et seq.*

1158 *Id.*, 2001b, p. 45.

1159 "Um esforço honesto para fazer justiça a todos os aspectos de um caso difícil, vendo-o e sentindo-o em toda a sua multiplicidade de conflitos, poderia enriquecer futuros esforços deliberativos". *Ibid.*, p. 45.

1160 *Ibid.*, p. 46 *et seq.*

1161 *Ibid.*, p. 69 *et seq.*

1162 *Id.,* 2010, p. 25 *et seq.*, 67 *et seq.* e 80 *et seq.*

enriquecida[1163]. O interesse por outras línguas e culturas, pela forma como pessoas diferentes veem o mundo e o interpretam, é fundamental para o projeto da democracia e para a cidadania mundial, algo que a autora reconhece que os Estados Unidos têm urgentemente que aprender com a Europa[1164].

A educação liberal, enfim, enquanto se volta para as habilidades do autoexame, da simpatia e do cuidado, é a única capaz de assumir os desafios do presente, sendo os seus altos custos financeiros pouca coisa em relação ao contributo humano que ela pode nos oferecer[1165]. Sua atenção para a pluralidade das concepções atuais da vida boa e sua capacidade de nos fazer ver a nossa ignorância do que se passa fora de nossa concepção do mundo são os principais motivos que fazem dela o caminho preferível entre outros que hoje temos disponíveis[1166]. A sensibilidade dos teóricos da justiça, assim como de quem tem nas mãos a tarefa de prestá-la, para romperem as suas próprias fronteiras e imaginarem juntamente com os filósofos, economistas e políticos a solução para concretos problemas[1167], é o caminho – o preço? – "necessário" para promover as capacidades humanas reduzidas e até mesmo suprimidas pela Sorte de cada um, assim como para quitar o nosso *debitum* universal de justiça, uma dívida que temos seja com a humananidade, seja com a natureza[1168].

Os esforços de um percurso integrador

A proposta deste terceiro percurso foi estudar o problema atual do direito, a partir das sugestões oferecidas pelo primeiro – a de que existe não apenas uma conexão entre as concepções de justiça e as concepções de felicidade de quem as formula, mas que, também, a concepção de justiça que deu origem à tradição jurídica do Ocidente, no seu sentido prático-prudencial e autônomo, está possivelmente associada ao desejo humano de reduzir os efeitos da Fortuna em nossas vidas e assegurar uma vida humana feliz – e pelo segundo – a de que a preocupação com

[1163] NUSSBAUM, 2010, p. 36.

[1164] *Ibid.*, p. 90.

[1165] Para essa questão, ver especialmente a eloquente defesa em *Ibid.*, p. 117-143, assim como em *Id*, 2006, p. 202 *et seq*.

[1166] *Id.,* 2002, p. xiv.

[1167] *Id.,* 2007, p. 306, 322 e 323.

[1168] *Ibid.*, p. 273 *et seq*. e 325 *et seq*.

a Sorte e a adversidade do Sertão desafiam o sertanejo a reinventar a experiência prática, confiada, principalmente aos poetas do lugar, a tarefa de refletir sobre as diferentes formas de *inventio* para fazer frente à arbitrariedade do Destino, pois ao contrário do que se vê da tradição greco-romana, os juristas têm um papel pouco significativo na constituição dessa *praxis-poiesis* – para experimentarmos a possibilidade, hoje, de uma teoria literária do direito.

A condução dos trabalhos deu conta de que a teoria mais explorada pela pesquisa, aquela levada a cabo pelo narrativismo ético-jurídico-político de Nussbaum, oferece-nos uma boa interpretação para a nossa situação presente, sobretudo porque assume a condição de vulnerabilidade da vida humana e a necessidade de fazer justiça a todos os povos da Terra, sem se esquecer, porém, das concepções particulares da vida boa de cada comunidade ou tradição. O desafio que a autora nos propõe, o de pensar as emoções como uma dimensão importante da racionalidade humana, é bastante aliciante, sobretudo no que se refere às projeções desse debate na compreensão do fenômeno da simpatia e da imaginação dos juristas.

Ela se distancia das reflexões mais comuns sobre a razão prática humana, cometendo até o equívoco bastante comum entre os autores do *Law and Literature Movement* de associar essas emoções com a virtude do caráter, além da desatenção partilhada especialmente com White de não esclarecer que o desafio atual da justiça é uma tarefa do pensamento prático global e não apenas do pensamento jurídico. Ela não nos dá a oportunidade de saber quando estamos falando do direito tal e qual e quando já percorremos outros domínios da razão que igualmente desafia a *Tyche* caprichosa. Aliás, a questão desse holismo prático nem mesmo é problematizada, mas nada disso impede, porém, que reavaliemos seus estudos sobre a relação entre a justiça e a tragédia, esforçando-nos para conceber uma teoria literária do direito como uma teoria interdisciplinar que pensa a "prática jurídica" como uma experiência de leitura.

O testemunho exemplar que os poetas sertanejos nos dão é o de que o Sertão não tem janelas nem portas, sendo a alegria ou a desdita de cada um o Destino que partilhamos com outras pessoas, de modo que a linguagem poética é uma aliada importante para nos colocar a par de outras formas excelentes de viver, aprendendo com elas a elaborar as nossas próprias respostas para um único e universal problema que aflige desde sempre a humanidade como um todo: a humilhação do homem pelo Destino e a nossa recusa de aceitar que o Diabo nos coloque sela. Isso nos sugere que estamos desafiados hoje a repensar o nosso modo de ver o homem, aprendendo com as lições da tragédia: não um olhar que

isenta o agente de sua responsabilidade pessoal pelos "destinos" do mundo, mas um olhar prudencial que leva a sério a contingência à qual está exposto. Naquela cena em que os Hermógenes pedem uma trégua para os homens de Riobaldo, este se esforça para enxergar a humanidade que há também neles, mesmo sendo perversos e injustos inimigos[1169].

O que se diz antes pode sugerir um dilema prático. Todavia, não teremos inicialmente que nos condenar à indecidibilidade de um Hamlet, perdido em meio à complexidade moral do seu projeto de reparar a injustiça cometida contra seu pai, muito menos que nos render ao desespero de um Joseph K., ante seu absurdo existencial e ante a falta de explicação para a acusação que lhe fazem[1170]. As conclusões a que chegamos de que teremos de aceitar a voz de Lévinas, distinguindo claramente o direito e a ética enquanto o primeiro assume a tercialidade, é apenas uma condição extremada que o mundo hoje nos coloca e que não pode de jeito algum ser ignorada, em face à visível profusão de linguagens e concepções da vida boa.

É possível ter certeza do que precisamos fazer, sempre? Isso não nos é dado conhecer[1171], inclusive se podemos saber que podemos, mas não fugimos à evidência de que há pessoas que agem mesmo com pouca probabilidade de acerto[1172], e isso, resguardado o cuidado com a nossa soberba (ὕβρις, *hybris*), parece ser a lição que outra compreensão liberal do homem – a que nele recupera um pouco a dimensão trágica clássica – poderá nos oferecer. Somente deliberamos bem quando aceitamos o que somos; e não somos verdadeiramente mortais[1173]? É preciso admitir, mas nada temos a perder com isso, ao contrário, temos muito a ganhar: aceitando nossa condição trágica, vivemos uma vida de verdade, sem dissimulação, vivemos com responsabilidade, ante a ameaça de sermos reduzidos ao Nada[1174]. Como disse Rousseau, só Deus é absolutamente feliz e autônomo[1175], sendo-Lhe indiferente que existam amigos, pátria ou direitos.

[1169] ROSA, 2006, p. 362.

[1170] SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Tradução Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 1997; KAFKA, Franz. *O processo*. Tradução Maria José Fabião. Mem Martins: Europa-América, 1998.

[1171] ARISTÓTELES, 1970, 1101a.

[1172] CONCHE, 1980, p. 76.

[1173] *Ibid.*, p. 75.

[1174] *Ibid.*, p. 73.

[1175] ROUSSEAU, 2004, p. 301 *et seq.*

Mas a aceitação de uma condição trágica do homem na atualidade equivale, mais fortemente ainda, a desconfiar um pouco da imortalidade do homem e das suas invenções, visto que nem sempre é fácil dizer se acreditamos no fundamento das coisas que defendemos ou se fundamentamos as crenças que temos nelas. Como bem lembra Unamuno, há razões de sobra para considerar que muitos filósofos se aventuram na defesa de determinadas ideias não tanto porque estão convencidos de sua validade, mas simplesmente porque são suas ideias[1176]. Viver não é seguro o bastante para apostarmos numa moral teórica e incontroversa, e precisamos mesmo suspeitar daqueles que assim querem fazer crer[1177]. A segurança completa está fora de cogitação, pois o inatingível é o absoluto do homem pela sua irremediável condição destinal, e o que se quer dele mesmo é coragem[1178].

A atitude que se sugeriu não é passiva, mas, antes de tudo, uma atitude prudencial em face do Destino. Isso nos parece compatível com aquela mensagem que Sófocles provavelmente quis sugerir ao seu auditório, especialmente no que segue ao diálogo entre Creonte e o Guarda e que o tragediógrafo nos mostra numa oportuna intervenção do Coro sobre o que há de *daimon* no homem: o intérprete da lei não pode se esquecer, sob pena de interpretá-la equivocadamente, que muitas são as maravilhas que o homem pode realizar, mas nem todas elas são dignas de um homem que respeita os próprios limites e sabe que o Destino tem as próprias artimanhas[1179]. A filosofia também, compreendida socraticamente, não é uma análise de proposições, mas uma pesquisa sobre um modo de vida valoroso em um mundo de incertezas[1180]. Como Aristóteles parece sugerir sobre a pessoa do *phronimos*, naquele exemplo do estratega que tem diante de si um exército aniquilado e no exemplo do sapateiro que só tem um couro ruim à sua disposição, tão importante quanto reconhecer a contingência em que estão expostos é aprender de que modo o melhor combate poderá ser feito, ou o melhor sapato poderá ser produzido[1181].

No sentido que vai dito, vale a pena hoje, dando ao direito o que lhe é próprio e ao pensamento prático o que antes já lhe pertencia, pagar o preço da

---

[1176] UNAMUNO, 2004, p. 83.

[1177] *Ibid.*, p. 271 *et seq.*

[1178] CONCHE, 1980, p. 55.

[1179] SOPHOCLES, 1893, 332-375.

[1180] WHITE, 1994b, p. 302.

[1181] ARISTÓTELES, 1970, 1101a.

interdisciplinaridade que vimos afetar a prática jurídica? O desperdício da experiência ruminada no interior de uma "comunidade de narradores", aqui nos referindo à exemplar concepção do narrador que Benjamim nos oferece[1182], este, sim, parece ser um preço que a justiça não tem necessidade de pagar. A racionalidade jurídica e a racionalidade literária continuam sendo coisas distintas, mas é nesta que aquela se encherá de sabedoria para decidir pelos seus próprios meios o que fazer com as diferentes possibilidades que os testemunhos literários lhe oferecem. No seu projeto e no seu sentido, tanto o direito como a literatura são coisas muito distintas, mas as exigências prático-culturais do nosso tempo nos surpreendem, quando nos obrigam a reconhecer que se irmanam na realização da justiça.

[1182] BENJAMIM, 1992, p. 48 *et seq.*

Conclusão

A consistência dos resultados obtidos neste trabalho pode ser tão frágil como a nossa própria vida, uma vez que as coisas humanas são uma espécie de sertão: um lugar sem portas nem janelas[1] e onde nunca se sabe ao certo se estamos entrando ou saindo, onde só se sabe dele por alto, onde só sabemos que, uma vez dentro, nos tornamos inexoravelmente responsáveis pela nossa própria travessia[2], montados de preferência, nem que seja numa porca, como aquele provérbio rural aconselha. Mas de qualquer forma, o esforço realizado até aqui nos permite retirar algumas conclusões prováveis, nomeadamente as que seguem. Elas são basicamente cinco, resultantes daquilo que cada parte nos ofereceu parcialmente, cotejado globalmente com o projeto geral do trabalho que foi o de investigar o problema atual do direito, a partir de um exercício de Direito & Literatura que apostou fortemente no confronto entre duas concepções distintas do mundo prático, mas unificadas até certo ponto pela aflição diante da Fortuna.

Sem prejuízo da amplificação que seguirá, as conclusões são as seguintes: a primeira é a de que o mundo é mesmo doido, como enunciara de início o jagunço Riobaldo, de modo que vivemos hoje uma situação iniludível de pluralidade e de diferença, vendo-nos frequentemente forçados a não poder comparar práticas nem sujeitos; a segunda é a de que o nosso tempo parece testemunhar a dissolução das esperanças numa racionalidade universal, sem com isso termos que aceitar, acriticamente, as sugestões do particularismo comunitarista, mas diferentemente nos remetendo a um território de fronteira entre nacionalismo e cosmopolitismo; a terceira é a de que possuímos hoje um *debitum* universal de justiça, mas só podemos quitá-lo reduzindo ao mínimo nossa confiança no contratualismo e explorando fortemente as teorias das capacidades (*capabilities approach*), assim como reconhecendo minimamente as exigências de um procedimentalismo e maximamente os apelos do cuidado e do mútuo reconhecimento; a quarta é a de que a circunstância e a Fortuna do agente condicionam seu caráter e sua ação, desafiando-nos a pensar globalmente as virtudes deliberativas, inclusive reforçando-as com a excelência encontrada na *poiesis* literária; a quinta é a de

---

1 ROSA, 2006, p. 495.

2 *Ibid.*, p. 532.

que a própria autonomia do direito deixa com isso de ser evidente – embora sua racionalidade seja de fato inconfundível e a relevância da literatura para a experiência do direito seja pedagógica e não racional-decisória – e isso impõe custos à educação dos juristas, quais sejam, o da interdisciplinaridade dos estudos e o da renúncia à autonomia do ensino desse direito.

I

A primeira conclusão que parece possível dos recursos mobilizados e das reflexões realizadas, como que respondendo à questão inicial colocada na introdução, a propósito de saber se o testemunho de Riobaldo de que o mundo é à revelia nos sugere alguma coisa, é que de fato esse mundo é mesmo doido, sendo certo que, atualmente, vivemos uma experiência de heterogeneidade radical que nos impede, por vezes, de comparar práticas ou sujeitos. Com efeito, as narrativas do sertão nos sugerem uma compreensão do mundo em que nada é previsível, já que ele é insondável por natureza: a gente procura e não o encontra, mas de repente ele surge debaixo de nossos pés[3]. É por isso que a personagem referida nos relata, anos depois dos seus Fados, que ele sempre soube que existe um caminho certo, estreito, de cada pessoa viver, mas a gente mesmo, no comum, não sabe encontrar[4]. Não fosse assim, o viver de todos ficava sendo sempre a doideira que é a vida.

O problema apontado pela nossa personagem é que tudo neste mundo está no encoberto. Mas sabe que para cada pessoa, sua continuação, já está inventada num papel a cena que irá representar. O *ethos* rural, do qual nos demos conta ao longo da segunda parte, encontra-se edificado sobre um território de profundas incertezas, por isso que Euclides da Cunha nos diz que o sertanejo é um produto do meio: descreveu-o como uma bem elaborada tradução moral dos agentes físicos de uma terra inóspita, como aqueles homens valentes que atravessam a vida em ciladas, pelejando para remover adversidades que de fato nunca vencem e nem se deixam vencer por elas[5]. A forte exposição ao *Fatum* faz com que o sertanejo viva tragicamente e que seu viver sinalize, às vezes, e como foi possível perceber da introdução geral e dos desenvolvimentos daquela segunda parte, para uma experiência ética singular.

---

3 ROSA, 2006, p. 381.

4 *Ibid.*, p. 484.

5 CUNHA, 2006, p. 152. No mesmo sentido, ver ainda p. 133, 139, 148, 171 e 393.

A confusão de idiomas que a singularidade hoje nos põe, como vimos, parece evidente para Lyotard, pois segundo o autor a realidade atual nos remete para uma pluralidade incontornável de nomes, tornando impossível um consenso sobre eles, por falta de um referente ou de um fim que lhes seja comum[6]. Disso resultaria a impossibilidade de nos vincularmos uns aos outros por obrigações quaisquer[7], nem mesmo seria possível ao agente entender o sentido de uma obrigação[8]. Mergulhados em diferendos, sequer nos ocorreria ter esperança de compor nossos litígios[9]. A indeterminação linguística e a queda do homem diante do orgulho da frase[10] feririam de morte, inclusive, o pensamento jurídico se déssemos todo crédito ao inventário ético-linguístico do autor francês: de acordo com Linhares, o direito restaria também violentado no seu sentido pelas heterorreferências que a esse direito se dirigem[11].

Certamente, para Linhares, no mesmo sentido do jurisprudencialismo de Castanheira Neves, o pessimismo que se denota do discurso lyotardiano não é de todo necessário. Todavia, a heterogeneidade radical do pensamento jurídico atual faz com que diferentes filósofos se debatam com a urgência de testemunharmos essa experiência, conduzindo-nos, por vezes, à exigência extremada de nos rendermos à absolutização da contingência. Não seria o caso, por exemplo, do apelo à necessidade de irmos generosamente ao encontro do Outro – o Outro que não faz par comigo, que na sua ipseidade é como eu, sem gênero![12] – que Lévinas nos faz, exigindo-nos uma quitação que o direito, sequer, tem condições de compreender? Não seria, afinal, também a exigência de uma hospitalidade absoluta que Derrida nos faz, a hospitalidade que

> [...] exige que eu abra a minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro [...], mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda lugar*, que eu o deixe vir, que eu o deixe chegar [...], sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome?[13]

---

6 LYOTARD, 1999, nº 92 e 180.

7 *Ibid.*, nº 167.

8 *Ibid.*, nº 162-163.

9 *Ibid.*, nº 12 e 22.

10 *Ibid.*, nº 151.

11 LINHARES, 2012a, p. 148 *et seq.*

12 LÉVINAS, 2000, p. 26 *et seq*

13 DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 2003, p. 23-25.

II

"Porque surpreendi o mundo desequilibrado rústico, o que me pertencia e o que não me pertencia. Se a vida coisas assim às horas arranja, então que segurança de si é que a gente tem?"[14]. Loucura e incerteza... Este é o saldo que, às vezes, juntamos da vida. Há uma situação mais problemática que o tratado na conclusão anterior e que é a seguinte: será que toda concepção do direito está ou não relacionada a uma concepção da vida boa? Um olhar para o presente, confrontando os diferentes testemunhos das duas primeiras partes, parece inviabilizar a procura de um idioma universal puro e simples, por meio do qual a razão prática possa ser justificada. Parece, inclusive, discutível, mas razoável, afirmar que a própria emergência do direito no Ocidente com os jurisconsultos romanos, assim como sua redução a um pormenor do mundo prático com os poetas do sertão decorrem de uma concepção trágica do mundo que é comum a essas duas tradições, mas também do esforço particular de cada uma delas para aliviar o sofrimento do homem diante da humilhação do Destino.

Os testemunhos exemplares estudados nas duas primeiras partes denunciam a inutilidade, às vezes, de extrairmos de uma tradição as reflexões sobre os bens que são demandados em outra, seja porque tais estudos mostraram que a *inventio* cultural das tradições ali estudadas se justificam pela aflição que mostram diante da fragilidade humana e do Destino, seja porque, nem mesmo nisso há uma completa unidade entre elas. É que, à medida que a pesquisa se desenvolveu, fomos surpreendidos com a descoberta de que, não obstante a unidade percebida, entre tais tradições há pelo menos uma profunda diferença que é importante aqui destacar: a (ir)relevância do direito dentro dessas duas tradições, mostrando-nos que se o percurso filosófico-literário desenvolvido na cultura greco-romana conferiu ao direito um lugar de relevo com o florescimento da atividade dos jurisconsultos (*iurisprudentia*), na cultura do sertão ele possui a dignidade de um simples pormenor. O testemunho dessas vinculações do discurso prático com a visão do homem que as duas tradições defendem acrescido da desconcertante representação da singularidade do homem do sertão que a segunda parte como um todo nos pareceu sugerir interpelaram-nos para seguir adiante na reflexão sobre a situação atual do direito, nomeadamente sobre a possibilidade hoje de sua universalização.

---

[14] ROSA, 2006, p. 482.

A procura pela racionalidade, como disse MacIntyre, só pode ser realizada no interior de uma tradição[15]. Embora pensar o direito como pura institucionalização dos *mores* mais ou menos consagrados internamente, tal como o autor escocês parece sugerir, não seja de todo necessário como o jurisprudencialismo de Castanheira Neves na sua globalidade indica, o que o autor de *Whose justice? Which rationality?* tem de positivo é sua insistência no fato de que refletir sobre esse direito, como os liberais o fazem, seria incorrer em um sem sentido prático-discursivo. Para o início de nossas investigações, foi muito importante analisar os resultados das pesquisas de Jaeger sobre a educação dos gregos (παιδεία, *paideia*) e sobre as concepções da justiça nos poemas tanto homéricos como hesidióticos, pois apontaram claramente que ali o fundamento dessa justiça passa, obrigatoriamente, pela fé inquebrantável que tais autores têm nos deuses[16]. O decorrer dos trabalhos mostrou que dessa vinculação cultural nem mesmo se exime o pensamento jusnaturalista grego, já que, sendo nuclearmente cosmológico, as próprias noções de cosmo (κόσμος, *kosmos*) e de Cidade (πόλις, *polis*) tinham uma dimensão espiritual irrecusável.

E não fiquemos por aí... Não é verdade, também, que a forte desconfiança que Riobaldo tem na justiça dos homens é o resultado de uma forma muito particular que ele tem de ver o mundo ("O sertão não chama ninguém às claras; mais, porém, se esconde e acena. Mas o sertão de repente se estremece, debaixo da gente..."[17])? Por causa disso que o julgamento de Zé Bebelo foi para ele um sem sentido só e carecia de arranjos mais próprios, carecia de uma excelência narrativa que desse ao feito algum sentido que seja: "Assim, por curta ideia que eu queria dividir: certo, no que Zé Bebelo tinha feito; mas errado no que Zé Bebelo era e não era. Quem sabe direito o que uma pessoa é? Antes sendo: julgamento é sempre defeituoso, porque o que a gente julga é o passado"[18]. O *continuum* de excelências demandado pela vida boa do sertão exige que o compadre pague ao outro conforme o dia e a importância "apalavrados"[19], mas exige também que ele seja exímio no laço[20], saiba benzer a criação doente[21], prever a chegada das

---

15 MACINTYRE, 1988, p. 335.

16 JAEGER, 1989, p. 67 *et seq.*

17 ROSA, 2006, p. 522.

18 *Ibid.*, p. 269.

19 DINHEIRO [...], 1998.

20 TIÃO CARREIRO E PARDINHO, 1956.

21 CUNHA, 2006, p. 158.

chuvas[22], fazer ao fim do dia uma prece habitual[23] e ainda narrar coerentemente sua experiência de vida[24]. Enfim, exige dele muita sabença.

Há dificuldades, portanto, de sustentar um padrão de racionalidade que se aproveite a todas as épocas e povos. Tem razão Castanheira Neves, quando diz que, embora o homem seja o mesmo em todo lugar, em cada um deles assume um modo próprio pela forma como compreende o mundo e atua dentro dele, daí que o autor português veja o direito como um projeto europeu antes de tudo[25]. A única universalidade que lhe é possível seria quanto ao problema, nunca quanto às soluções que demanda[26]. Todavia pode ser precipitado falar abstratamente contra ou a favor da universalidade prático-cultural, visto que, em princípio, parece não haver incompatibilidade entre tradição e universalidade: o que existe são tradições abertas e tradições fechadas, como o exemplo do cosmo moral do sertão se mostrou aberto até certo ponto. O melhor para essas questões seria, talvez, reconhecer o embotamento do tradicional dualismo entre cosmopolitismo e nacionalismo, e não levar muito a sério o já desgastado embate entre liberais e comunitaristas. Uma simples acomodação numa "comunidade de ideias" ou numa "comunidade de memória"[27] não parece resolver o problema, sendo certo que o próprio jurisprudencialismo recusará tais rótulos: como disse Linhares, se é certo que há nessa escola certa convergência com o particularismo comunitarista que está na assunção do "regresso da comunidade" e na "exigência de não reduzir a identidade colectiva a uma representação acultural da *societas*"[28], dele logo se afasta ao repudiar suas concepções de direito como mero regulador social, como outros modelos de representação da identidade coletiva[29].

As exigências da justiça postas por Nussbaum não se vinculam a circunstâncias definidas em razão de tempo e lugar, ao contrário, comprometem-se com aquelas faculdades que acredita serem próprias do gênero humano[30]. Explora, desse

---

22 ASSARÉ, 2001b, p. 52-55.

23 CUNHA, 2006, p. 360.

24 ASSARÉ, 2003, p.14-15.

25 NEVES, 2008e, p. 104 *et seq.*

26 NEVES, 2003a, p. 14.

27 LINHARES, 2013, p. 174.

28 *Ibid.*, 172.

29 *Ibid.*, p. 173.

30 NUSSBAUM, 2007, p. 285 *et seq.*

modo e positivamente, a abordagem dos direitos humanos em vez de demandá-los em sentido negativo: as *capabilities approach* se preocupam em assegurar as potencialidades que as pessoas têm de serem e viverem como tais. O cosmopolitismo muitas vezes exigido e outras vezes veladamente recusado pela autora se orienta primeiramente pela intuição dos romanos, em que Terêncio parece ter sido seu precursor ao afirmar que é próprio de um humano não ser indiferente ao que se dá com os demais[31]. No nosso tempo, a maior parte das misérias humanas são para ela resultantes da ganância de alguns e da negligência da maioria das pessoas, de modo que devemos aceitar o desafio de refletir sobre quais males nós podemos resistir ou evitar, participando ativamente da tragédia humana com a esperança de que a virtude prevaleça sobre o capricho do poder amoral[32]. Deveríamos ouvir os apelos que o coro do *Filoctetes* nos faz, denunciando, assim, todas as graves violações da dignidade e o injustificado desperdício de capacidades humanas[33].

O estudo sobre Canudos, assim como os demais testemunhos extraídos da oralidade sertaneja[34], ajudaram-nos a perceber que a estrutura do *ethos* sertanejo é compatível com certa universalidade ética e, consequentemente, com uma universalidade da justiça. O malfadado "encontro de culturas" teve um fim tenebroso, mas porque se a hospitalidade é devida e amplamente defendida pelos nossos poetas, sua concessão, entretanto, dá-se sob condições: a de que o estrangeiro venha em paz, a de respeitar o anfitrião[35], assim como a de lhe ensinar algo novo. O sertão, deu-se conta disso Riobaldo, mesmo na sua doideira, tem uma beleza autêntica[36]; e o sertanejo tem sede de aprender outras coisas[37]. A abertura sucessiva a outros círculos de amizade/cuidado que analisamos nas parte dois e três mostra que é possível ser fiel à própria terra, mas ao mesmo tempo assumir alguns compromissos circunscritos em horizontes que nos são desconhecidos, mas que reconhecemos poderem ser, também, os nossos horizontes. A lealdade, todavia,

---

31 TERÊNCIO, 1992, 75-79.

32 NUSSBAUM, 2001b, p. XXXVII.

33 Sobre o sofrimento da invisibilidade como questão trágica e as suas implicações éticas, jurídicas e políticas de certo modo já exploradas anteriormente, ver agora na totalidade Nussbaum, 1999a, p. 257-283.

34 PAIXÃO; VIANA, 2006, p. 2.

35 PRATO do dia. Intérprete: Sérgio Reis. Composição de Geraldinho. *In:* DOSE. Dupla Intérprete: Sérgio Reis. São Paulo: Warner Music, 1996. 1 CD.

36 ROSA, 2006, p. 286.

37 ESCOLA [...], 1970.

dá-se primeiramente com aquilo que nos afeta mais de perto, visto que se nada impede que admiremos ou visitemos outras casas, somente conseguimos viver bem na nossa própria morada, ainda que esta seja a mais humilde das choupanas[38].

Isso nos obrigou a desconfiar do lugar comum da discussão entre o nacionalismo ou o cosmopolitismo. Nesse sentido parece que Nussbaum tem tentado conciliar os dois projetos[39], razão pela qual, por falta de expressão mais feliz, chamamos sua proposta de "cosmopolitismo de raiz". Acredita-se que o nacionalismo, quando compreendido restritivamente para que não se converta em um grande mal[40], pode ajudar a construir um projeto viável[41]. Faltar-nos-ia, hoje, uma unidade religiosa e linguística que permitisse apelar para uma igualdade de todos os cidadãos[42], sendo certo que o risco de violentar importantes formas de vida é de fato muito grande[43]. Já não podemos acriticamente, hoje, afirmar como Diógenes, O Cínico, que nossa pátria é o mundo[44]. Como vimos, para além da discussão entre universalismo e particularismo, se quisermos ser leais aos compromissos atuais da justiça, temos a necessidade de situar numa região de fronteiras entre o que é nosso e o que é dos outros, isto é, naquele lugar-limite de cada um que os poetas e filósofos estabeleceram como sendo a morada original da *Dike* (Δίκη)[45]. Esse compromisso com a humanidade deve ser visto, como Marco Aurélio disse, sem prejuízo de nossa memória e de nossos afetos[46], de modo a evitar o desenraizamento do agente e manter seus compromissos com pessoas e lugares que desde cedo aprendeu a amar.

A lição que extraímos disso tudo é que melhor mesmo é partir de uma tradição local para experimentar qualquer desafio que por acaso nos seja posto. Contra as tradições fechadas, é forçoso que se diga, não há nada o que fazer do ponto de vista moral, a não ser lhes narrar nossa história de embate com a Fortuna – talvez nisso Rawls tenha visto bem a saída, embora não invocando pressupostos

---

38 CHITÃOZINHO [...], 1961.

39 NUSSBAUM, 2008, p. 78-93; *Id.*, 2002, p. 3-17.

40 *Ibid.*, p. 93.

41 *Ibid.*, p. 81*et seq.*

42 *Ibid.*, p. 84.

43 *Id.,* 2007, p. 313 *et seq.*

44 *Id.,* 2002, p. 6.

45 JAEGER, 1999, p. 91-95.

46 NUSSBAUM, 2008, p. 80 *et seq.*

narrativos (muito menos trágicos!)[47] – para que se deem conta da inviabilidade da soberba (ὕβρις, *hybris*) e da importância de aprendermos juntos a aliviar nosso sofrimento, mas admitindo, sempre, que pode haver a situação-limite de narrarmos e sequer sermos ouvidos. Por causa disso é que defendemos que uma *techne*-narrativa pode nos levar aos lugares que uma racionalidade jurídica, hermenêutica, tópico-argumentativa etc. talvez não leve com facilidade.

O que dissemos sugere que pode haver uma questão sobre a qual muitas tradições concordem entre si, permitindo aqui falar de uma autêntica universalidade: a esperança de aliviar os efeitos desastrosos do Destino sobre nós. Foi possível perceber que teorias jurídicas importantes, nomeadamente a kantiana, a rawlsiana e a habermasiana, como disse Ricoeur, tentam ocultar, ou pelo menos não se dão conta da dimensão do trágico que permeia as decisões humanas em geral[48]. Mas o que Craft ajudou a perceber é que o sentido do direito, para a tradição ocidental, pode muito bem refletir a tentativa de enfrentar a imprevisibilidade da *Tyche* e tornar mais suportável nossa existência em face do imprevisível[49]. O sentimento de que algo de terrível pode ocorrer, explícito na literatura de acordo com a autora, atormenta a imaginação dos juristas e os leva a trabalharem para controlar esse nosso medo[50]. O direito organiza, ainda que artificialmente, o caos que existe no mundo real, tal como o faz também a literatura[51], simplificando a complexidade que a vida diária nos impõe[52]. Isso quer dizer que a responsabilidade pelos destinos do mundo nos une a todos, pois se a relação que o Acaso tem com o tempo não permite que tenhamos a certeza do futuro[53], por outro lado não existe incompatibilidade entre liberdade e Destino, de modo que o niilismo não é o caminho que a humilhação nos sugere[54].

Em verdade, os resultados que o nosso livro produziu sugerem que por vezes nos deparamos com um horizonte sombrio para o pensamento jurídico enquanto tal, sinalizando ainda para a urgência da reinvenção da comunidade

---

47 RAWLS, 2004, p. 81.

48 RICOEUR, 1995, p. 194.

49 CRAFT, 1992-1993, p. 543.

50 *Ibid.*, p. 538 e 542.

51 CRAFT, *op. cit.*, p. 536.

52 *Ibid.*, p. 525.

53 CONCHE, 1980, p. VIII.

54 *Ibid.*, p. 62.

ética dissolvida em reflexões bastante correntes hoje em dia. Assim, o pessimismo não é um caminho necessário, bastando, apenas, perceber que dificilmente a sabedoria dos particulares nos seria dada sem que mergulhássemos numa dada tradição. A insistência de MacIntyre nessa tese parece fazer certo sentido, mas como parece ter ficado claro do que vimos de Aristóteles, se aquele que julga (φρόνιμος, *phronimos*) não pode se erguer acima da comunidade, precisa dominar os universais, tem que saber comparar e decantar as imagens que os particulares oferecem.

O Diabo não existe... Homem humano é o que existe – na Travessia[55], como disse Riobaldo. A personagem nos sugere que vulnerabilidade e responsabilidade não são de todo incompatíveis. Os estudos de Kitto sobre a cultura grega, por outro lado, sugerem que o fato de a tragédia atribuir aos deuses a causa de todos os males não significa propriamente para aquele povo uma evasão consciente de responsabilidade, mas apenas o reconhecimento de que as coisas que nos ocorrem fazem parte do nosso quinhão, devendo cada um perseguir os bens que valem a pena perseguir, embora o preço a pagar possa ser lágrima e destruição[56]. Uma atual e adequada compreensão da tragédia, como disse Nussbaum, é a de que a culpa não está inteiramente descartada dentro de uma experiência trágica, mas admitida no sentido de que o agente deve resistir à sua desdita nos limites que sua humanidade lhe permite[57]. Não deveríamos aprender com o testemunho de Riobaldo de que o único e verdadeiro direito é aquele de não ter medo[58]? A personagem sabe dos riscos de viver, mas não está disposta a deixar que o Diabo lhe coloque sela[59]. Ele quer ter vida própria, uma vida por ele mesmo governada[60]. O sertão não é malino nem caridoso: ele tira ou dá, conforme nós mesmos[61], e o boi, enquanto vivo, pasta[62]! Viver tragicamente é viver a nossa mortalidade, mas da melhor forma possível[63].

O testemunho do diferendo que abriu nossos olhos contra a soberba intelectual e a planificação da vida boa deve ser levado a sério até este ponto, e a isso

---

55 ROSA, 2006, p. 608.

56 KITTO, 1990c, p. 103.

57 NUSSBAUM, 2001b, p. 41 *et seq.*

58 ROSA, 2006, p. 394.

59 *Ibid.*, p. 491.

60 ROSA, *op. cit.*, p. 354.

61 *Ibid.*, p. 521.

62 *Ibid.*, p. 448.

63 CONCHE, 1980, p. 73.

devemos acrescer a responsabilidade que nós temos pelo significado e que White nos imputa. O mundo habitado pelos juristas e a nossa idade atual são o mundo e a idade do significado[64]. As diferentes linguagens que aqui pudemos testemunhar são apenas diferentes formas de vida, de modo que os juristas dizem coisas diferentes com a linguagem comum, numa arte de reconstituição ética e política[65]. As decisões que tomamos são sempre contestáveis, mas formam um todo coerente, com história e formato próprios[66]. O autor nos sugere a possibilidade de subsistirmos a essa guerra de linguagens, uma vez que pensa o direito como um modo de ser e de atuar no qual as pessoas possam viver com as outras a profundidade de suas diferenças[67], estas que, quando publicamente defensáveis e disciplinadas, não dão motivo para serem lamentadas, mas encontram, sim, muitas razões para serem celebradas[68].

Percebemos ao longo das pesquisas que a linha que separa a razão e o desastre é muito tênue, como Aquiles lembra a Príamo ao dizer que os deuses urdem o Destino atroz dos mortais, impondo a nós intermináveis aflições, enquanto eles vivem na tranquilidade[69]. Sua coragem, no entanto, impede que ele se desacorçoe de viver, preferindo inicialmente ser pobre, mas estar vivo do que morrer e reinar entre os mortos[70]. E, depois, vivendo de fato a experiência da morte, diz a Anfíloco que, se lhe fosse dada a oportunidade de sair das profundezas da morte onde todos se igualam, aceitaria tranquilamente o desafio[71]. No mesmo sentido, Aristóteles adverte que uma vida invulnerável seria desejável, mas somente os deuses estão em condições de desfrutá-la[72], sendo nossas bem-aventuranças apenas bem-aventuranças humanas[73]. O Estagirita afirma que uma vida de necessidades é também uma vida doce para se viver, observando que é por causa disso que os deuses nos invejam e nos castigam, sendo essa vulnerabilidade

64 WHITE, 2003, p. 223.

65 *Id.,* 1994b, p. 215 *et seq.*

66 *Id.,* 1985a, p. 111.

67 *Ibid.*, p. 47.

68 *Ibid.*, p. 97.

69 HOMERO, 2002, canto XXIV, 525-526.

70 *Id.,* 2014, canto XI, 489-491.

71 LUCIANO, 1998, XV.

72 ARISTÓTELES, 1970, 1178a-b, assim como *Id.,* 1951, 1252a-1253a.

73 *Ibid.*, 1101a.

que deu origem à justiça entre nós[74]. Nada disso proclama que devamos preferir uma vida vulnerável a uma vida estável, mas apenas que é no plano das necessidades que a vida humana se desenvolve[75].

III

A conclusão anterior sugere uma terceira, qual seja, a de que possuímos hoje um *debitum* universal de justiça, mas só podemos quitá-lo reduzindo ao mínimo nossa confiança no contratualismo e explorando fortemente as teorias das capacidades (*capabilities approach*), assim como reconhecendo minimamente as exigências de um procedimentalismo e maximamente os apelos do cuidado e do mútuo reconhecimento. A bem da verdade, uma possibilidade sempre aberta de universalidade de sentido para a vida prática atual talvez se possa buscar no reconhecimento e no cuidado. O próprio direito nos apareceria como um duplo reconhecimento: o reconhecimento da nossa humanidade, como visto nas três seções deste livro, expressa em uma vida de necessidades, semelhante ao que ocorre com as plantas e os animais não humanos. O reconhecimento da nossa humanidade em outra pessoa, visto que aquilo que se dá a um humano, pode ocorrer também conosco, não deixando intocado ninguém.

Vimos com Nussbaum que todas as sociedades possuem exigências de invulnerabilidade, sendo certo que muitas vezes transferem, para certas minorias, a raiva pela não consecução desse ideal de vida boa, com sério risco para as sociedades igualitárias[76]. Mas a autora nos adverte para o perigo de procurar o fundamento de nossas práticas de justiça na negação de nossa humanidade comum, assim como na busca de uma mútua vantagem entre as partes. É preciso, diga-se, reconhecer em todo humano um de nós, embora diferente de nós, cuidando e tomando-o como um indisponível[77]. Como os poetas do sertão por vezes advertem, o fim de todos é a sepultura, a terra come mesmo, não respeita criatura[78]. Isso não está muito distante do que o poeta Horácio também ensinava sobre o fim de todo humano, rico ou pobre: o de repousarem um dia lado a lado no frio abismo

---

74 RISTÓTELES, 1970, 1178b.

75 NUSSBAUM, 2001b, p. xxix *et seq.*

76 *Ibid.*, 2006, p. 210.

77 *Ibid.*, p. 200 *et seq.*

78 PRETO [...], 1962.

da Fortuna[79]. Por isso, a universalidade do cuidado e do mútuo reconhecimento pode nos ajudar a resolver um problema hoje sério que é o passivo da justiça, uma responsabilidade comum de todas as nações do mundo. A advertência de Nussbaum é de que alguns problemas dessa natureza estão pendentes de solução, nomeadamente aqueles relativos ao que devemos ao estrangeiro, aos animais, às pessoas com "deficiência", aos pobres e a todos aqueles que, de algum modo, têm dificuldade de fazer florescer as suas capacidades[80]. Onde, porém, essas exigências tão extensas se fundaram?

Percebemos que a autora desconfia do fundamento contratualista do direito, uma vez que essa teoria exclui todos aqueles que têm suas capacidades físicas e mentais reduzidas ou estão totalmente incapacitados para exercê-las[81], perseguindo entre as partes uma mútua vantagem. Por isso a aposta da *Frontiers of Justice*: uma teoria que enxergue a dignidade em diferentes tipos de vida, independentemente de seus titulares possuírem ou não habilidade para contratar[82]. Sua tese não nos pareceu totalmente desarrazoada, uma vez que Aristóteles já dizia uma coisa imprescindível: a comunidade política tem origem na procura pela felicidade e na consciência de incompletude que o agente moral tem quanto aos meios de que dispõe para provê-la, razão pela qual esse agente procura a ajuda de outras pessoas[83]. A autora nos lembra, numa reflexão sobre o direito que apela aos pressupostos que defende desde sua *Fragility*, que o ser humano nasce em um mundo que ele não criou e igualmente não controla, um mundo de promessas e, ao mesmo tempo, de ameaças, o que lhe faz depender da ajuda dos demais – tal como se dá com qualquer outro animal – para viver com segurança e plenitude[84].

Os juristas, pelo que os resultados desta obra mostram ao menos como plausíveis, parece que somente saldarão sua dívida com a justiça se derem conta de que a vida humana livre é uma vida de escolhas muitas vezes trágicas, como as de Agamêmnon, de Abraão, de Riobaldo, de Arjuna e de muitos outros agentes cuja escolha de um bem impõe a ele, muitas vezes, o sacrifício de outros igualmente valorosos. Como Aristóteles diz, uma vida humana livre é uma vida de escolha entre possibilidades que, às vezes, somente a Sorte determina, condicionando,

---

79 HORACE, 2002, livro segundo, III.

80 NUSSBAUM, 2007, p. 14 *et seq.*

81 *Ibid.*, p. 14 *et seq.*

82 *Ibid.*, p. 17 *et seq.*

83 ARISTÓTELES, 1951, 1252a *et seq.*

84 NUSSBAUM, 2006, p. 177.

assim, a bondade ou o vício do que viermos a deliberar[85]. O constrangimento que às vezes interrompe o florescimento de nossas capacidades é um mal que nem mesmo os deuses estão em condições de evitar, como Nussbaum insiste, de modo aproblemático, embora, quando se situa na fronteira entre o direito e outras dimensões da *praxis* humana[86], como se tudo isso fosse muito evidente.

O que vai dito pela autora nos exigiu uma atenção também para o debate sobre a justiça para além de sua dimensão processual ou procedimental. Como os nossos estudos do sertão mostraram, viver bem é dominar todas as excelências necessárias para fazer frente à contingência do mundo e do lugar em que o agente moral atua, sendo certo que isso implica a fruição de todos os recursos necessários para desenvolver essas excelências. Não vimos, por exemplo, que a forte exposição do sertanejo ao *Fatum*, minuciosamente narrada por Riobaldo sobre a sua travessia, requer antes de tudo que o homem tenha um cavalo, sadio e bom de sela? É por isso que a personagem requisita e Seo Ornelas reconhece a necessidade de animais apropriados para que os homens possam transpor, com segurança, o sertão que sabidamente não pode ser transposto a pé[87]. Nesse sentido, alguns princípios básicos da prestação da justiça são catalogados por Nussbaum, a partir de uma ideia liberal da dignidade que todo humano possui[88]. De resto, esse catálogo de dez capacidades humanas centrais, dispostas de forma sistemática e universalmente implementáveis, encontra-se aberto, para que seja adaptado conforme as circunstâncias concretas da constituição jurídica: as *capabilities approach*[89] são para ela uma maneira diferente de abordagem dos direitos humanos, seja porque corrigem a linguagem imprecisa desses direitos, seja porque são pensadas em sentido positivo quando a implementação daquelas dez capacidades listadas resulta na promoção, interna e externamente, com um mínimo do que é exigível atualmente: as habilidades que todos os humanos têm para serem e atuarem enquanto tais[90].

A reflexão aqui colocada deve ter um caráter procedimental apenas? Até certo ponto, poderíamos entender dessa maneira e faria bem que não fôssemos além disso. Falamos assim da opinião da autora e por nós endossada de que uma

---

85 ARISTÓTELES, 1970, 1100b e 1101a.

86 NUSSBAUM, 2001b, especialmente p. 1-21.

87 ROSA, 2006, p. 452.

88 NUSSBAUM, 2007, p. 75.

89 *Ibid.*, p. 76.

90 *Ibid.*, p. 284 *et seq.*

teoria da justiça para fazer frente aos desafios do presente – dizemos aqui mais por nossa conta e risco que de uma inequívoca exploração da autora! – deve se ocupar apenas em promover as *capabilities*, e não propriamente em definir os conteúdos ou especificar os seus bens, evitando, assim, incorrer numa teoria abrangente aparentemente descabida atualmente[91]. A diferenciação que nos pareceu necessária entre "decisão que declara" e "decisão que promove capacidades" serviu também para mostrar que esta última não deve ser ela própria assumir partido em projetos da vida boa de quem quer que seja, limitando-se apenas, dentro duma experiência singular da vida ética, a dizer o que é devido ao agente, para que suas capacidades possam florescer em toda sua plenitude.

A melhor forma de compreender o elenco de capacidades que Nussbaum nos oferece é tentar imaginar uma vida sem qualquer dignidade, sendo certo que essas capacidades constituem um esforço para responder a uma questão importante do direito no nosso tempo: a questão trágica[92]. Desse modo, temos a obrigação de avançar para além de um simples procedimentalismo: a situação trágica tem alguns custos tão elevados que ninguém estaria obrigado a suportá-los de fato, de modo que precisamos desenvolver um catálogo desses custos e, a partir deles, definir quais seriam moralmente exigíveis e quem se obrigaria a suportá-los[93]. Dá-se o caso aqui das razões produtiva (ποιέσις, *poiesis*) e prudenciais (φρόνεσις, *phronesis*) se reconciliarem? Mesmo que a autora não seja clara quanto a isso, é o que parece, visto que uma simples exploração da tragédia, ainda que intensamente, seria insuficiente, requisitando, como ela mesma diz, uma profícua teoria moral que nos ajude a compreender o alcance da dignidade que é própria de todo humano[94].

IV

"O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou"[95]. As textuais afirmações de Riobaldo levam-nos a extrair uma quarta

91 NUSSBAUM, 2007, p. 78 *et seq.*

92 *Id.,* 2001a, p. 183 *et seq.*

93 *Ibid.*, p. 197 *et seq.*

94 *Id.,* 2007, p. 316 *et seq.*

95 ROSA, 2006, p. 23.

conclusão que por ora nos parece bastante plausível, como que respondendo às questões lançadas também na introdução sobre a natureza filosófica da literatura e sobre o sentido atual da autonomia do direito: a de que o caráter e a ação moral do agente até certo ponto podem ser modelados pela contingência vivida e pela experiência da Desgraça, o que nos desafia a pensar as virtudes deliberativas conciliando a *phronesis* e a *poiesis*. A própria autonomia, sobretudo pelo testemunho da segunda parte, vai colocada em questão, embora sua racionalidade não se confunda com a racionalidade literária e a literatura tenha uma dimensão exclusivamente pedagógica para a cultura jurídica.

A exploração dessa questão exigiu que nos orientássemos primeiro pela noção que Aristóteles tinha da tragédia, o qual a descrevia como uma imitação das ações humanas cuja origem está na boa ou má Fortuna das pessoas, suscitando o terror e a piedade no auditório a ponto de levá-lo a purificar suas emoções (κάθαρσις, *katharsis*)[96]. A compaixão que sentimos por alguém submetido à experiência trágica se daria porque a pessoa não merece a desdita, e o temor porque tal pessoa é semelhante a nós[97]. Tudo isso se acentua quando os agentes são pessoas boas a incorrerem em erros que causam danos irreparáveis em quem lhes é muito próximo e, no geral, quando pessoas admiráveis são acometidas de infortúnios terríveis[98].

É possível pensar a tragédia, como deu para perceber, desvencilhando de discussões religiosas e metafísicas mais profundas, embora tenhamos visto a possibilidade de a Moira revogar seu decreto destinal, de esta deusa estar submetida a Zeus e ter que suportar sua intervenção para salvar um desventurado qualquer. Foi possível, também, evitarmos a discussão estoica, como Nussbaum evita, sobre a possibilidade ou não de um fato ocorrer sem uma causa inicial. Isso tudo se deu seguindo Aristóteles: no comum das coisas, estar sujeito ao Destino significa sujeitar-se a eventos desastrosos que simplesmente acontecem conosco, eventos que causam a nós ou às pessoas que amamos grandes sofrimentos, em qualquer dos casos sem que nós lhes demos causa[99]. Essa noção, claramente assumida por Nussbaum[100], mostra bem como que pessoas boas podem ser facilmente arruinadas, e não pelo querer livre delas, mas em razão de coisas que apenas ocorrem,

---

96 ARISTÓTELES, 2004, 1449b-1450a.

97 *Ibid.*, 1449b24-28; 1453a5-7; ver ainda Aristóteles, 1998, 1382a -1382b; 1385b-1386.

98 *Id.,* 2004, 1453a13-25; 1453b14-1454a2-3.

99 *Id.,* 1998, 1362a.

100 NUSSBAUM, 2001b, p. 25.

que elas não controlam. Isso é importante para a autora na medida em que ela nos convida a pensar hoje nas pessoas, a quem nossas políticas e julgamentos se dirigem, como alguém que esteja com as suas faculdades deliberativas comprometidas de algum modo[101].

O que se diz nos convida a pensar a "consciência" ou a plenitude de nossas capacidades de escolha, de acordo com a sugestão de Unamuno, como um relâmpago que se apaga com a mesma facilidade com que se acende[102]. Somos convidados a pensar que a circunstância em que o agente atua pode condicionar seu caráter e escolhas. Como Aristóteles diz, precisamos reconhecer que tudo aquilo que participa do divino sem, no entanto, ser divino está sujeito a ser afetado, externamente, em sua força e beleza[103]. O alto apreço pelo patrão não impediu que Dorgival, no cordel do Boi Leitão, incorresse num conflito prático que o colocou em um sério embaraço: matou, enfim, o boi que seu amo estimava, isso por amor à sua filha, embora de modo algum o vaqueiro tenha se desvirtuado de sua boa disposição de caráter[104]. A suspeita de que o Demo tenha uma astúcia especial para nos levar aos profundos poços é que faz com que Riobaldo pense que a vida é de cabeça para baixo, não sendo possível a cada um medir seus ganhos e perdas[105]. Ela é cheia de incertezas e dubiedades, sendo difícil manter-se firme numa opinião, neste mundo de tão desviados, tão corrompidos, tão movediços caminhos[106]. É tudo como um rio[107]: queremos atravessá-lo a nado. A gente mira e atravessa, mas vai sair num lugar bem mais em baixo do que planejou. "Quem diz que na vida tudo se escolhe?"[108].

O que tínhamos prenunciado, aludindo à sugestão das narrativas do sertão sobre as exigências de um *continuum* de excelências, aqui importa confirmar: a autonomia do direito deixou de ser uma evidência diante das exigências culturais do nosso tempo, nomeadamente aquelas que respondem pela necessidade de fazer frente à Fortuna do agente e que constam daquela lista das dez *capabilities*

---

101 NUSSBAUM, 1995b, p. 96 *et seq.*

102 UNAMUNO, 2004, p. 37 *et seq.*

103 ARISTOTLE, 1985*, 703a1-4.*

104 PAULA, 2007, p. 10.

105 ROSA, 2006, p. 144 *et seq.*

106 *Ibid.*, p. 542.

107 *Ibid.*, p. 35.

108 *Ibid.*, p. 216.

elaboradas por Nussbaum para servir como um *minimum* universal de justiça a ser perseguido tanto pelos Estados internamente como no plano internacional. Isso significou para nós, retomando a sistematização aristotélica das virtudes intelectuais, admitir o alargamento da discussão sobre o *debitum* dessa justiça a outras virtudes além da *phronesis*, para além do que é próprio do direito, e até admitir uma abertura mais ousada percorrendo o território da *poiesis*-narrativa. Com reservas, embora...

De fato, a aflição de Riobaldo diante do sofrimento das vítimas que ele próprio abateu fez com que imaginasse a si próprio no lugar de cada uma delas, com que visse no outro a nossa humanidade comum, dando, enfim, de beber da própria água ao inimigo ferido: "Sede é a situação que é uma só, mesmo, humana de todos"[109]. A experiência de ceder o próprio lugar a um desconhecido desafia-nos a pensar na possibilidade atual de se manter fiel à proposta do direito. O projeto de racionalidade pública que Nussbaum nos oferece é uma iniludível promessa de orientar as deliberações públicas com o farol das humanidades[110], nomeadamente apostando no papel que a simpatia (συμπάθεια, *sympatheia*) pode desempenhar. Acredita que isso permite enxergar como as circunstâncias condicionam as ações da pessoa, suas aspirações, desejos, esperanças, temores e amor próprio.

A convicção de que o Destino age dissimuladamente faz com que Riobaldo, enquanto narra, mantenha viva a sua desconfiança nos julgamentos humanos. Julgamento da pessoa é, por si mesmo, algo torto, como já se viu. A insuficiência do direito para nos levar tão longe é que orienta White a sugerir que tal direito se expressa como uma atividade prática, mas também intelectual e literária, exigindo dos juristas a capacidade de criar possibilidades novas de significados e ações, de constituir uma comunidade humana de diferentes modos, de nela nos engajar, como fazem os poetas em seus textos, e nela melhorarmos a nós e o mundo em que atuamos[111]. Em vista disso, o autor quer explorar outras respostas que o direito não pode dar[112]. O jurisprudencialismo, todavia, sugere separar os problemas do jurídico em relação aos do político, do econômico, do científico, do ético etc.[113] A grande perplexidade do pensamento jurídico atual, para Castanheira Neves, é a ameaça da erosão de sentido que os reducionismos jurídicos impõem a ele,

---

109 ROSA, 2006, p. 555.

110 NUSSBAUM, 1995b, p. xviii.

111 WHITE, 1985a, p. 107.

112 LYOTARD, 1996, p. 115.

113 NEVES, 2008b, p. 188 *et seq.*

dado que somente a garantia de um pensar autônomo nos protege da ameaça do poder e de outras contingências, das quais o direito nos socorre[114].

O holismo prático-narrativo de Nussbaum se esforça por dizer que o fim político da literatura não é o único que podemos esperar de uma obra[115], defendendo-se, assim, das acusações recebidas. Mas diz que é preciso olharmos com interesse para o caso das pessoas que, em um determinado momento, e por circunstâncias muito diferentes, vivem em situações desfavoráveis que pessoalmente nunca experimentamos[116]. A possibilidade de um fim não puramente estético de um texto literário é também considerado criticamente por White, para quem nem a poesia nem uma decisão judicial têm um valor em si, devendo sempre ser avaliada conforme os níveis de simpatia que desenvolve no leitor e a mudança de atitude que promove[117]. Mas o que realmente inviabiliza uma compreensão autônoma do direito, nos materiais estudados, é a própria experiência de vida na qual o homem do sertão está mergulhado: somente a excelência no ofício de manejar o laço é que permitiu que o Boiadeiro Punho de Aço[118], assim como a fé, a emoção e a arte do Irmão de Ferreirinha para derrubar o redumão[119]... Permitiram que suas intenções de justiça se realizassem. Já não se está mais aqui na justiça do direito...

Os dois autores americanos antes nomeados acabaram nos obrigando a dar alguma atenção ao que Nussbaum tem acentuado sobre as emoções e o direito, especialmente no que se refere à questão da imaginação (φαντασία, *phantasia*). O papel da fantasia ficou bem esclarecido para nós, permitindo inclusive compreender essa questão de fundo que às vezes é subestimada em alguns estudos de Direito & Literatura. A importância que Nussbaum dá à simpatia, isto é, à arte de ver o mundo pelos olhos de outra pessoa[120], é fundamental para se prosseguir em qualquer investigação que pretenda descobrir se a narrativa desempenha algum papel na atividade dos juristas. Seu interesse pelo "espectador judicioso" a que Smith se referiu em pleno tempo das luzes nos é mostrado em sua proposta de imaginação literária (*the narrative imagination*) na vida pública, entendendo por

---

114 NEVES, 2009, p. 25 *et seq.*

115 NUSSBAUM, 1997, p. 88.

116 *Ibid.*, p. 88.

117 WHITE, 1985b, p. 239.

118 BOIADEIRO [...], 1956.

119 IRMÃO [...], 1966.

120 NUSSBAUM, 2010, p. 36.

isso a capacidade de transportarmos a nós mesmos para outros mundos, sem, no entanto, renunciar à nossa singularidade[121].

A pesquisa resultou, além disso, na recusa daquela aposta, tanto de Nussbaum como de White, no papel edificante da literatura. Essa aposta na poesia como instrumento de edificação moral não tem que ser aceita, porque pouco evidente e desnecessária, sendo certo que a própria Nussbaum sugere que agir bem é alguma coisa que pode estar para além da completa liberdade do agente para fazê-lo[122], não sendo a leitura de relatos excelentes que dará a sentença final do agente diante de um caso qualquer. A confusão entre as virtudes intelectuais e as virtudes do caráter parecera evidente, tanto nela como em White, sendo que de fato a conclusão seguinte dar-se-á conta da grandiosidade da poesia para a vida dos juristas sem termos que cobrar dela esse preço de determinar o caráter das pessoas. Não ignoramos ali, certamente, que experimentar o sofrimento alheio pode levar a uma decantação do nosso próprio caráter[123]. Fomos, apenas, menos ambiciosos, contentando com o fato de que conhecendo mais a doideira do mundo e as desditas a que todo humano está exposto, no que a obra literária, e nomeadamente o texto trágico, pode nos levar bem mais longe, nossas decisões futuras poderão ser enriquecidas pelo esforço pessoal de ver o caso em suas diferentes dimensões e possibilidades[124]. O método sugerido pela tragédia é o de ver o caso na sua complexidade, para que a singularidade e a contingência, às quais o agente está exposto, não nos passem despercebidas[125].

V

Além do que já dissemos, a própria diferenciação que ensaiamos entre "questão trágica" e "questão jurídica" nos levou a perceber que a racionalidade literária tem apenas um papel pedagógico numa teoria literária do direito; só nos dá um conselho, ainda que um conselho excelente. Diferentemente a racionalidade jurídica, qualquer que seja o desfecho, tem um papel estruturante na solução do caso, isso porque emite necessariamente um juízo decisório, no que, mais uma vez, se

[121] NUSSBAUM, 1997, p. 111.

[122] *Id.,* 1995b, p. 96 *et seq.*

[123] *Id.,* 2001b, p. 45.

[124] *Ibid.*, p. 45.

[125] *Ibid.*, p. 69 *et seq.*

diferencia da racionalidade literária que pode preferir o silêncio[126]. Temos aqui a quinta e última conclusão possível, ao modo de uma resposta à última questão proposta em nossa introdução e relativa à validade e ao custo teórico-jurídico de uma interdisciplinaridade entre o direito e a literatura: os poetas têm um papel importante na construção do pensamento prático e na deliberação pública excelente, mas de caráter pedagógico apenas, sem deixar de implicar um custo teórico para nossa formação jurídica, qual seja, a interdisciplinaridade dos estudos e a renúncia da autonomia do ensino jurídico.

Pareceu-nos justo ao final que os poetas continuem a poetizar e que os juristas continuem a deliberar (juridicamente). Entretanto, a poesia tem um prestimoso papel a cumprir na formação da cultura jurídica, sobretudo nestes tempos de pluralidade e diferença, podendo nos levar mais longe que o direito nos desafios hoje postos à justiça: ela reconhece a possibilidade de um verdadeiro conflito prático e dispõe de uma argumentação própria para lidar com esse conflito. Como disse Riobaldo, no real do viver, a vida não tem rédeas nem ordenação, a não ser naquelas coisas inventadas, que a gente de alta instrução concebe[127]. Por causa disso é que, tendo em conta os desafios atuais da filosofia prática, nomeadamente aqueles relativos à universalização da justiça, a racionalidade literária nos pareceu a que mais se sobressai nesse esforço de reinvenção: ela parece responder melhor ao que hoje podemos fazer para aliviar um pouco os desatinos da Fortuna e permitir que os agentes morais desenvolvam plenamente suas capacidades humanas. Por outras palavras, a literatura e o direito, quanto ao projeto e ao sentido, são coisas bem distintas. Porém, as exigências prático-culturais do nosso tempo nos obrigaram a reconhecer que a cooperação entre essas diferentes formas de racionalidade pode prestar um importante serviço ao desafio da justiça. E por qual motivo?

Benjamim disse que o narrador é sempre alguém enraizado numa forma de vida, extraindo dela os tesouros da experiência[128]. A narrativa nos ensina as astúcias e os grandes mistérios do mundo. O que o narrador semeia na terra independe da veracidade do que foi narrado, impondo-se pelo que tem de fantástico: o maravilhoso, o extraordinário, não precisa de uma coerência psicológica da ação, de modo que o leitor tem a liberdade de interpretar as coisas como as

---

126 LYOTARD, 1999, n. 219, 1996, p. 49 *et seq.*; LÉVINAS, 1991, p. 215 *et seq.*

127 ROSA, 2006, p. 85.

128 BENJAMIM, 1992, p. 48 *et seq.*

entende[129]. Precisamos dessa sabença para enfrentar a arbitrariedade da *Tyche*, sobretudo, insistimos, por causa de engenho inventivo que a imaginação proporciona. As habilidades judicativas, definidas por Aristóteles como aquelas que somente certa gama de experiência nos dá[130], podem encontrar na literatura um espaço privilegiado de formação: enquanto lemos outras histórias, enriquecemos a nossa própria experiência e aprendemos a reescrevê-la de um modo bem distinto. Quando Nussbaum diz que a educação liberal tem de lembrar às pessoas que a Fortuna condiciona nossas ações[131], sugere, também, a inclusão da literatura em nossos projetos educativos: a poesia estimula nossa imaginação e ajuda a desenvolver em nós a capacidade de refletir sobre as limitações e as capacidades que são próprias de uma pessoa[132]. O texto literário tem a enorme capacidade de transportar o espectador, por meio da fantasia, para um mundo de possibilidades[133], inclusive assumindo um papel crítico em relação à situação presente em que o agente está envolvido[134].

O mais importante que a literatura pareceu nos oferecer nos programas escolares é a instrução sobre como devemos lidar com uma questão trágica. Ela ajuda-nos a pensar não somente naquilo que podemos realmente ser, mas também a imaginar o que seria uma vida que realmente nunca vivemos[135]. Somos levados, com isso, a nos interessar pelo Destino das outras pessoas que são muito diferentes de nós, sem a necessidade, no entanto, de deixarmos de ser o que somos[136]. A pergunta que Riobaldo faz a si próprio não é aqui algo tolo, pois interroga-se, do lugar seguro que sua Sorte momentânea o colocou durante um tiroteio: o que poderia lhe acontecer se não fosse bom na pontaria e não tivesse amigos tão leais do seu lado[137]. A educação do jovem Emílio foi planejada a partir desse pressuposto de que grande parte da maldade existente no mundo e com a qual os juristas têm de conviver é decorrente de uma falsa crença de que somos imunes ao sofrimento. Desse modo, a educação

---

129 BENJAMIM, 1992, p. 34 *et seq.*

130 ARISTÓTELES, 1970, 1142a.

131 NUSSBAUM, 1997, p. 99 *et seq.*

132 *Id.,* 2001c, p. 390.

133 *Id.,* 1997, p. 93 *et seq.*

134 *Ibid.*, p. 104.

135 *Ibid.*, p. 93 *et seq.*

136 *Ibid.*, p. 111.

137 ROSA, 2006, p. 407.

deveria dar sempre exemplos de como que a Fortuna pode se abater sobre as nossas vidas, independentemente de nossas culpas pelo ocorrido[138].

A associação entre a filosofia moral e a tragédia pareceu de resto muito promissora, dado que nos oferece um profundo conhecimento da nossa humanidade comum[139], reforçando, assim, a possibilidade de promovermos potencialidades humanas para que possam florescer[140]. Todavia, os apelos à imaginação e o seu papel na implementação de capacidades humanas é uma operação interdisciplinar que requer o envolvimento de economistas, cientistas políticos, diplomatas e políticos, todos orientados pela busca do desenvolvimento humano, assim como pela rejeição ao pressuposto da vantagem mútua que orienta o projeto de desenvolvimento econômico mundial[141]. Este é um contributo que, como vimos, tem uma dimensão meramente pedagógica, mas é relevante o bastante para perceber a importância da obra literária na formação dos juristas. Nisso resulta talvez a última humilhação com a qual este livro terá que terminar: com o reconhecimento, por um lado, da plausibilidade da cultura jurídica ter constituído uma resposta luminosa para nos proteger da humilhação do Destino e, por outro, de admitir que resta atualmente, ela própria, humilhada à condição de pormenor da cultura, dado que não tem mais a última palavra sobre esse Destino e possui agora os próprios Fados com que tem de porfiar...

Para o Destino do direito é que estas "palavras últimas" se voltam. Este trabalho que pretendia ser uma reflexão sobre o problema atual do direito talvez não tenha sido algo mais que uma simples narrativa (acanhada!) sobre o estado em que ele se encontra. Cumpriu-se, assim, o que o poeta disse:

> A gente principia as coisas, no não saber por que, e desde aí perde o poder de continuação – porque a vida é mutirão de todos, por todos remexida e temperada [...] O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem. O que Deus quer é ver a gente aprendendo a ser capaz de ficar alegre a mais, no meio da alegria, e mais alegre ainda no meio da tristeza[142].

---

138 ROUSSEAU, 2004, p. 306.

139 NUSSBAUM, 2001c, p. 387.

140 *Id.,* 2007, p. 291 *et seq.*

141 *Ibid.*, p. 306 *et seq.*

142 ROSA, 2006, p. 318 e 461.

Qual estado? O de não suportar sozinho as angústias que o tempo presente nos põe. Quais angústias? Aquelas que o inevitável encontro das culturas nos desafia a suportar. Para com o estrangeiro com quem não temos vínculos culturais ou linguísticos, mas temos Destinos humanos a partilhar; para com os "animais não humanos" com quem não temos nem uma coisa nem outra, mas "podem" ter para conosco profundos laços de amizade e afeição; para com todos aqueles que a Sorte afetou a plenitude do exercício das suas capacidades humanas e nos quais reconhecemos nossa condição humana comum, decerto que só temos a obrigação – sem limites! – da gratuidade e do cuidado. O *continuum* de excelências que somente a literatura é capaz de organizar e dar sentido decerto que humilha a nós, os juristas, a um pormenor argumentativo. Como Riobaldo que se aflige com a doideira do mundo e se recusa a pensar na possibilidade de que Deus não exista[143], aqui ficamos nós, atônitos, com esta desconcertante observação: a de que o direito perdeu hoje o seu sentido original por não poder responder sozinho pelos desafios que são postos à justiça, de modo que o resto de tudo careceria de uma reflexão própria, sendo certo que, por ora, chega a dar perplexidade em pensar, nós os ocidentais, como que seria um mundo sem o direito e sem o que ele nos promete.

[143] ROSA, 2006, p. 60.

Referências

ABBAGNANO, N.; VISALBERGHI, A. *História da pedagogia*. Tradução Glicínia Quartin. Lisboa: Livros Horizontes, 1981.

ABC do preguiçoso. Intérprete: Xangai. Composição de Xangai. *In:* ELOMAR, Geraldo Azevedo, Vital Farias e Xangai. Intérprete: Xangai. Rio de Janeiro: Kuarup, 1984. 1 LP.

ABC do sertão. Intérprete: Luiz Gonzaga. Composição de Luiz Gonzaga e Zé Dantas. *In:* LUIZ Gonzaga. Intérprete: Luiz Gonzaga. São Paulo: RCA Víctor, 1953. 1 78RPM.

A CANETA e a enxada. Intérpretes: Lourenço e Lourival. Composição de Capitão Balduíno e Teddy Vieira. *In:* LOURENÇO e Lourival. Intérpretes: Lourenço & Lourival. São Paulo: RGE, 1994. 1 LP.

A CAPA do viajante. Intérpretes: Jacó e Jacozinho. Composição de Jacozinho e Piracaia. *In:* JACÓ e Jacozinho. Intérpretes: Jacó e Jacozinho. São Paulo: Caboclo/ Continental, 1962. 1 LP.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A cidade de Deus*. Tradução J. Dias Pereira. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006. v. 1.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *Confissões*. Tradução Lúcio Craveiro da Silva, S. J., Elias Couto. 13. ed. Braga: Livraria A.I, 2008. (*Os grandes filósofos).*

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *O livre arbítrio*. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ÁGUA no leite. Intérpretes: Teodoro e Sampaio. Composição de José Fortuna e Paraíso. *In:* TEODORO e Sampaio. Intérpretes: Teodoro e Sampaio. São Paulo: Copacabana, 1985. 1 LP.

AESCHYLOS. The seven who fought against Thebes. *In:* AESCHYLOS. *The Tragedies of Aeschylos*. Tradução E. H. Plumptre. New York: George Routledge & Sons, [188-]. p. 45-87.

ALBERT, Hans. Critical rationalism: the problem of method in social sciences and law. *Ratio Juris:* An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law, Oxford, v. 1, n. 1, p. 1-19, mar. 1988.

ALBERT, Hans. *Tratado da razão crítica*. Tradução Idalina Azevedo da Silva, Érica Gudde e Maria José P. Monteiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica*: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica. Tradução Zilda Hutchinson Schild Silva. São Paulo: Landy, 2008.

ALMA do Ferreirinha. Intérpretes: Zilo e Zalo. Composição de Jeca Mineiro e Zilo. *In:* ZILO e Zalo Intérpretes: Zilo e Zalo. São Paulo: Caboclo/Continental, 1972. 1 LP.

ALMEIDA FILHO, Manoel D'. *Disputa de Bocage com um padre*. São Paulo: Luzeiro, 1978.

ALMEIDA FILHO, Manoel D'. *Os três conselhos da sorte*. São Paulo: Luzeiro, 2005.

ÁLVAREZ, Julio Pimentel. Introducción. *In:* CICERÓN. *Del hado*. Tradução Julio Pimentel Álvarez. Ciudad del México: Universidad Nacional Autónoma del México, 2005. p. V-XLII.

AMÂNCIO, Geraldo; PEREIRA, Wanderley. *Gênios da cantoria*. Fortaleza: Edições do Autor, 2004.

AMICOLO, Romina. *La giustizia in nome della política e la política in nome della giustizia*: morti parallele di Socrate e Giulio Cesare. Trento: Tangram Edizione Scientifiche, 2010.

A MARCA da ferradura. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Lourival dos Santos e Riachão. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Continental, 1956. 1 78RPM.

A MOÇA do carro de boi. Intérpretes: Trio Parada Dura. Composição de Carlos César, José Fortuna e Creone. *In:* Blusa vermelha. Intérprete: Trio Parada Dura. São Paulo: Copacabana, 1980. 1 LP.

A MOÇA do retrato. Intérpretes: Zé Tapera e Teodoro. Composição de Passarinho e Dadá. *In:* ZÉ TAPERA e Teodoro. Intérpretes: Zé Tapera e Teodoro. São Paulo: RCA Camden, 1981. 1 LP.

A MODA da mula preta. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Raul Torres. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Caboclo/ Continental, 1970. 1 LP.

A MORENA do rodeio. Composição de César e Paulinho. Intérprete: CÉSAR E PAULINHO. São Paulo: Warner Music, p1999. 1 CD.

AMORIM, Severino. *Um réu inocente ou uma defesa feita pelo Frei Damião*. [*S. l.: s. n.*], [19--].

A MORTE do carreiro. Intérpretes: Zé Carreiro e Carreirinho. Composição de Zé Carreiro e Carreirinho. *In:* ZÉ CARREIRO e carreirinho. Intérpretes: Zé Carreiro e Carreirinho. São Paulo: Continental, 1951. 1 78RPM.

ANAXIMANDRO. Frg. 1 Diels. *In:* PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Helade*: antologia da cultura grega. 7. ed. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990. p. 126.

ANDRADE, Lédio Rosa de. *Introdução ao direito alternativo brasileiro*. Rio Grande do Sul: Livraria do Advogado, [19--].

ANTUNES, Manuel. Fatalismo. *In:* ENCICLOPÉDIA Luso-Brasileira de cultura. Lisboa: Verbo, 1980. v. 8, p. 427-431.

APOLOGIA ao jumento. Intérprete: Luiz Gonzaga. Composição de Clementino e Luiz Gonzaga. *In:* LUIZ Gonzaga: o sanfoneiro do povo de Deus. Intérprete: Luiz Gonzaga. São Paulo: RCA Víctor, 1967. 1 LP.

ARAUJO, Fernando. *A hora dos direitos dos animais*. Coimbra: Almedina, 2003.

ARÊDA, Francisco Sales. *João Besta e a jia da lagoa*. Mossoró: Queima-Bucha, [20--].

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARISTÓFANES. As nuvens. *In:* PLATÃO; XENOFONTE; ARISTÓFANES. *Sócrates*: defesa de Sócrates, Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates e As nuvens. Tradução Gilda Maria Reale Starzynski. 4. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987. p. 167-222. (Os pensadores).

ARISTÓTELES. *Da alma (De anima).* Tradução Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.

ARISTÓTELES. *Etica a Nicómaco*. Tradução Maria Araujo, Julian Marias. Madrid: Instituto de Estudos Políticos, 1970.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução Julian Marias, Maria Araújo. Madrid: Instituto de Estúdios Políticos, 1951.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

ARISTOTLE. Metaphysica. *In:* ARISTOTLE. *The works of Aristotle*. Tradução W. D. Ross, M. A., Hon. LL. D. 2nd. ed. Oxford: The Clarendon Press, 1928. v. 7.

ARISTOTLE. On the movement of animals. *In:* NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De motu animalium*. Tradução Martha C. Nussbaum. New Jersey: Princeton University Press, 1985. p. 24-55.

ARISTOTLE. The sophisticis elenchis. *In:* ARISTOTLE. *The works of Aristotle*. Tradução W. A. Pickard-Cambridge. Oxford: At The Clarendon Press, 1928a. v. 1.

ARISTOTLE. Topica. *In:* ARISTOTLE. *The works of Aristotle*. Tradução W. A. Pickard-Cambridge. Oxford: At The Clarendon Press, 1928b. v. 1.

A ROSA e a formiga. Intérpretes: Cascatinha e Inhana. Composição de Heitor de Barros. *In:* CASCATINHA e Inhana. Intérpretes: Cascatinha e Inhana. Rio de Janeiro: Todamérica, 1958. 1 78RPM.

ARRUMAÇÃO. Intérprete: Elomar. Composição de Elomar. *In:* ELOMAR. Intérprete: Elomar. São Paulo: Marcos Pereira MPL, 1979. 1 LP.

AS ESPORAS do Ferreirinha. Intérpretes: Pedro Bento e Zé da Estrada. Composição de Pedro Bento e João Amaral. *In:*VIOLAS. Intérpretes: Pedro Bento e Zé da Estrada. São Paulo: Caboclo/Continental, 1978. 1 LP.

ASSARÉ, Patativa. *Inspiração nordestina*. São Paulo: Hedra, 2003.

ASSARÉ, Patativa. *Aqui tem coisa*. São Paulo: Hedra, 2004.

ASSARÉ, Patativa. *Diabo a cete*. Assaré: Fundação Memorial Patativa do Assaré, [20--].

ASSARÉ, Patativa. *Digo e não peço segredo*. São Paulo: Escrituras, 2001a.

ASSARÉ, Patativa. *Ispinho e fulô*. 3. ed. Fortaleza: BC Edições, 2001b.

ASSIS, Machado de. *Esaú e Jacó*. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

ATIENZA, Manuel. *Argumentation in the law*. Disponível em: HTTP://www.ivr-enc.info/en/entry.php?what=showEntryToPrint&entryId=14. Acesso em: 13 abr. 2008.

ATIENZA, Manuel. *Las razones del derecho*: teorias de la argumentación jurídica. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Tradução Maria José Torres Gómez Pallete. Barcelone: Crítica, 1999.

A VACA já foi pro brejo. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Lourival dos Santos, Tião Carreiro e Vicente P. Machado. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada/Chantecler, 1977. 1 LP.

A VOZ do cantador. Intérpretes: Goiano e Paranaense. Composição de Goiano. *In:* GOIANO e Paranaense. Intérpretes: Goiano e Paranaense. São Paulo: Warner Music, 1996. 1 CD.

BALKIN, Jack M.; LEVINSON, Sanford V. Law and the humanities: an uneasy relationship. *Yale Journal of Law and the Humanities*, New Haven, v. 18, p. 155-187, 2006.

BARCELLONA, Pietro. La formación del jurista. *In:* BARCELLONA, Pietro; HART, Dieter; MÜCKENBERGER, Ulrich. *La formación del jurista*: capitalismo monopolístico y cultura jurídica. Traducción Carlos Lasarte. Madrid: Editorial Civitas, 1997. p. 13-52.

BARON, Jane B. Law, literature, and the problems of interdisciplinarity. *Yale Law Journal*, New Haven, v. 108, p. 1059-1085, Mar. 1999.

BARROS, Leandro Gomes de. *A batalha de Oliveiros com Ferrabrás*. São Paulo: Luzeiro, 1913.

BARROS, Leandro Gomes de. *O cachorro dos mortos*. São Paulo: Luzeiro, [19--]a.

BARROS, Leandro Gomes de. *Vida e testamento de Cancão de Fogo*. São Paulo: Luzeiro, [19--]b.

BARROS, Leandro Gomes de. *História da Donzela Teodora*. Mossoró: Queima-Bucha, 2007.

BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Tradução José de Faria Costa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo*: hacia uma nueva modernidade. Tradução Jorge Navarro, Daniel Jeménez e Maria Rosa Borrás. Barcelona: Paidós, 1998.

BENJAMIM, Walter. O narrador: reflexões sobre a obra de Nikolai Lesskov. *In:* BENJAMIM, Walter. *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992. p. 27-57.

BERRANTE de ouro. Intérpretes: Chitãozinho e Xororó. Composição de Carlos César e José Fortuna. *In:* CHITÃOZINHO e Xororó. Intérpretes: Chitãozinho e Xororó. Rio de Janeiro: Universal Music, 2002. 1 CD.

BERRANTEIRO. Intérprete: Tonico e Tinoco. Composição de Tonico e Anacleto Rosa Jr. *In:* TONICO e Tinoco. Intérprete: Tonico e Tinoco. São Paulo: RCA Victor, 1967. 1 LP.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

BERTI, Enrico. Gadamer and the reception of Aristotle's intellectual virtues. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 56, fasc. 3/4, p. 345-360, jul./dez. 2000.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

BÍBLIA sagrada. Gálatas. *In:* BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*: edição pastoral. Tradução Ivo Storniolo, Euclides Martins Balancin. 9. impr. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 1494-1500.

BÍBLIA sagrada. Gênesis. *In:* BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*: edição pastoral. Tradução Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. 9. impr. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 13-67.

BESTA ruana. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Tonico e Ado Benatti. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Continental, 1949. 1 78RPM.

BOÉCIO. *A consolação da filosofia*. Tradução William Li. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BOI Tufão. Intérprete: Trio Parada Dura. Composição de Criolo. *In:* TRIO Parada Dura - Casa da avenida. São Paulo: Chororó LPC, 1977. 1 LP.

BOI de carro. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Tonico e Anacleto Rosa Jr. *In*: TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Continental, 1951. 1 78RPM.

BOIADEIRO de palavra. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Lourival dos Santos, Moacir dos Santos. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho e Tião Carreiro. São Paulo: [Continental], 1975. 1 LP.

BOIADEIRO Punho de Aço. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Teddy Vieira e Pereira. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho e Tião Carreiro. São Paulo: Columbia, 1956. 1 78RPM.

BOI Soberano. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Carreirinho, Izaltino Gonçalves de Paula e Pedro Lopes de Oliveira. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada/Chantecler, 1979. 1 LP.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror*: diálogos com Habermas e Derrida. Tradução Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BRONZE, Fernando José. "A imaginação no quadro da judicativo-decisória realização do direito" (quatro variações sobre o tema). *Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, v. 84, p. 59-88, 2008.

BUBNER, Rüdiger. *Azione, linguaggio e ragione*: i concetti fondamentalli della filosofia pratica. Traduzione Bruno Argenton. Bologna: Il Mulino, 1985.

CABRA da peste. Intérpretes: Luiz Gonzaga. Composição de Luiz Gonzaga e Zé Dantas. *In:* LUIZ Gonzaga São Paulo: RCA, 1955. 1 78 RPM.

CABOCLA Tereza. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de João Pacífico e Raul Torres. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Luiz Gonzaga. São Paulo: Warner Music, 2000. 1 CD.

CAMPEÃO do espaço. Intérpretes: Zé Mulato e Cassiano. Composição de Zé Mulato. *In:* ZÉ MULATO e Cassiano. São Paulo: Warner Rodeio, 1981. 1 LP.

CAPRICHO do destino. Intérpretes: Liu e Léu. Composição de Junqueira. *In:* LIU e Léu. Intérpretes: Liu e Léu. São Paulo: Tropicana, 1972. 1 LP.

CARRO de boi. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Tonico. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Continental, 1959. 1 LP.

CASA de caboclo. Intérpretes: Liu e Léu. *In:* LIU e Léu. Composição de Nonô Basílio. Intérpretes: Liu e Léu. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1978. 1 LP.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Contos tradicionais do Brasil*. 13. ed. São Paulo: Global, 2004.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1984.

CASTRO, Sílvio. *A carta de Pero Vaz de Caminha*: o descobrimento do Brasil. Porto Alegre: L&PM, 2009.

CAVALO enxuto. Intérpretes: Jacó e Jacozinho. Composição de Lourival dos Santos e Moacir dos Santos. *In*: JACÓ e Jacozinho. Intérpretes: Jacó e Jacozinho. São Paulo: Caboclo/Continental, 1969. 1 LP.

CAVENAGHI, Hélio. *O contador de mentira*. São Paulo: Luzeiro, 1978.

CHAMPEAUX, Jacqueline. *Fortvna*: recherches sur le culte de la fortune à Rome et dans le monde romain des origines à La mort de César. II, Les transformations de fortuna sous la République. Rome: École Française de Rome, 1987. (Collection de l'École Française de Rome, v. 64.

CHEIRO de relva. Intérpretes: Irmãs Galvão. Composição de Dino Franco e José Fortuna. *In:* IRMÃS Galvão. Intérpretes: Irmãs Galvão. São Paulo: Warner Music, 1996. 1 CD.

CHICO Mineiro. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Tonico e Francisco Ribeiro. *In:* TONICO e Tinoco. São Paulo: Continental, 1946. 1 78RPM.

CHICO Mulato. Intérprete: Rolando Boldrin. Composição de Raul Torres e João Pacífico. *In:* ROLANDO Boldrin. Intérprete: Rolando Boldrin. São Paulo: Chantecler, 1978. 1 LP.

CHITÃOZINHO e Xororó. Intérpretes: Serrinha e Zé do Rancho. Composição de Athos Campos e Serrinha. *In:* SERRINHA e Zé do Rancho. Intérpretes: Serrinha e Zé do Rancho São Paulo: Caboclo, 1961. 1 LP.

COMO TEM ZÉ lá na Paraíba. Intérprete: Jackson do Pandeiro. Composição de Catulo de Paula e Manezinho Araújo. *In:* JACKSON do Pandeiro. Intérpretes: Jackson do Pandeiro. São Paulo: Philips, 1962. 1 78RPM.

COMPANHEIRO do Ferreirinha. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Pinheirinho e Germano Galdino. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Continental, 1956. 1 78RPM.

CONSAGRAÇÃO. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Carreirinho. *In:* MODAS de viola classe. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada: Chantecler, 1975. 1 LP.

CÍCERO. *Dos deveres (De officiis)*. Tradução Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.

CÍCERO. *Em defesa do poeta Árquias*. Tradução Maria Isabel Rebelo Gonçalves. 3. ed. Mem Martins: Inquérito, 1999.

CÍCERO. *Sobre a amizade (De amicitia)*. Tradução João Teodoro D'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

CÍCERO. *Tratado da República*. Tradução Francisco de Oliveira. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.

CICERÓN. *Del hado*. Tradução Julio Pimentel Álverez. Universidade Nacional Autonoma de México: Ciudad de México, 2005.

CICÉRON. *De l'invention*. Tradução G. Achard. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1994.

CICÉRON. *Des termes extrêmes des biens et des maux*. Tradução Jules Martha. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1955. t. I.

CICÉRON. Pour Cluentius. *In:* CICÉRON. *Discours*. Tradução Pierre Boyancé. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1953.

CICÉRON. *Traité des lois*. Tradução Georges de Plinval. Paris: Societé d'Édition "Les Belles Lettres", 1959.

CLARK, David A. The cappability approach: its development critiques and recent advances. *Global Poverty Research Group/Economic & Social Research Council*, Manchester, p. 2-18, 2006.

COBRA sucuri. Intérprete: Teixeirinha. Composição de Gildo dos Santos. *In:* TEIXEIRINHA. Intérprete: Teixeirinha. São Paulo: Chantecler, p1963. 1 LP.

COELHO, Luiz Fernando. *Teoria crítica do direito*. 3. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

CONCHE, Marcel. *Temps et destin*. Paris: Éditions de Mégare, 1980.

COURO de boi. Intérpretes: Palmeira e Biá. Composição de Palmeira e Teddy Vieira. *In*: PALMEIRA e Biá. Intérpretes: Palmeira e Biá. São Paulo: RCA, 1954. 1 78RPM.

CRAFT, Gretchen A. The persistense of dread in law and literature. *The Yale Law Journal*, Yale, v. 102, p. 521-546, 1992-1993.

CRUEL destino. Intérpretes: Zè Carreiro e Carreirinho. Composição de Carreirinho. *In:* SAUDADES de Araraguara. Intérpretes: Zè Carreiro e Carreirinho. São Paulo: Continental, 1952. 1 78RPM.

CRUZ, Guilherme Braga da. O "jurisconsultus" romano. *In:* CRUZ, Guilherme Braga da. *Obras esparsas*: estudos de história do direito antigo. Coimbra: Coimbra Editora, 1979. v. 1, part. 1, p. 135-258.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*: campanha de Canudos. São Paulo: Martin Claret, 2006.

CURTIS, Denis; RESNIK, Judith. Images of justice. *The Yale Law Journal*, Yale, v. 96, p. 1727-1772, 1987.

DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes*: emoção, razão e cérebro humano. Tradução Dora Vicente e Georgina Segurado. 16. ed. Mem Martins: Europa-América, 1996.

DAMÁSIO, António R. *Ao encontro de Espinosa*: as emoções sociais e a neurologia do sentir. Tradução António Damásio. Mem Martins: Europa-América, 2003.

DEMÓSTENES. Primera Olintíaca. *In:* DEMÓSTENES; ESQUINES. *Discursos completos*. Tradução Francisco de P. Samaranch, Julio Pollí Bonet. Madrid: Aguilar, 1969. p. 123-137.

DERRIDA, Jacques. *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* Tradução Fernanda Bernardo. Coimbra: Minerva Coimbra, 2001.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Da hospitalidade*. Tradução Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DESCARTES, René. Discurso do método. *In:* DESCARTES, René. *Discurso do método, meditações metafísicas.* Lisboa: Edições 70, 2008. p. 1-201. (*Os grandes filósofos).*

DESCARTES, René. *As paixões da alma*. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DERROTA do Boi Palácio. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de José Morais e Zé Carreiro. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho.São Paulo: Alvorada/Chantecler, 1974. 1 LP.

DESTINOS iguais. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Ariovaldo Pires e Laureano. *In:* TONICO e Tinoco. Intérprete: Tonico e Tinoco. São Paulo: Continental, 1947. 1 78RPM.

DINHEIRO emprestado. Intérpretes: Zé Tapera e Teodoro Composição de João Gonçalves e Teodoro. *In:* ZÉ TAPERA e Teodoro. Intérpretes: Zé Tapera e Teodoro. São Paulo: RGE, 1998. 1 CD.

DISPARADA. Intérpretes: Geraldo Vandré. Composição de Geraldo Vandré. *In*: GERALDO Vandré. Intérpretes: Geraldo Vandré. São Paulo: RCA Víctor, 1966. 1 LP.

DITADO sertanejo. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Carreirinho e Guimarães de Farias. *In*: TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho São Paulo: Chantecler, 1967. 1 LP.

DOUZINAS, Costas; WARRINGTON, Ronnie. *Justice miscarried*: ethics and aesthetics in law. New York: Harvester Wheatsheaf, 1994.

DUNNE, Joseph. *Back to the rough ground*: practical judgament and the lure of technique. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.

DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho*. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

DWORKIN, Ronald. *O império do direito*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Tradução Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. Tradução José Colaço Barreiros. Lisboa: Difel, 1992.

ECO, Umberto. *Obra aberta*. Tradução João Rodrigo Narciso Furtado. Lisboa: Difel, 1989.

ECO, Umberto. *Leitura do texto literário*: lector in fabula. Tradução Mário Brito. Lisboa: Editorial Presença, [19--].

ELA E A VIOLA. Intérpretes: Liu e Léu. Composição de Dr. Alves de Lima e Piraci. *In:* LIU e Léu. Intérpretes: Liu e Léu. São Paulo: Chantecler, 1969. 1 LP.

EPÍCTETO. Manual de Epicteto. *In:* SÉNECA; EPICTETO; MARCO AURÉLIO. *Da vida feliz, manual de epicteto e pensamentos.* Tradução Pedro Alvim. Lisboa: Nova Vega, 2008. p. 59-108. (Os Grandes Filósofos).

ESCOLA da vida. Intérpretes: Liu e Léu. Composição de Tapuã e Tupi. *In:* LIU e Léu. Intérpretes: Liu e Léu. São Paulo: RCA Camden, 1970. 1 LP.

ESCOLTA de vagalumes. Composição de Luiz Carlos Garcia e Zezety. Intérprete: Sérgio Reis. *In:* SÉRGIO Reis. São Paulo: Atração Fonográfica, 2003. 1 CD.

ESTEIO de aroeira. Intérpretes: Zé Fortuna e Pitangueira. Composição de José Fortuna. *In:* ZÉ FORTUNA e Pitangueira. Intérpretes: Zé Fortuna e Pitangueira. Rio de Janeiro: Tropicana/CBS, 1970. 1 LP.

ÉSQUILO. Agamémnon. *In:* ÉSQUILO. *Oresteia*: Agamémnon, Coéforas, Euménides. Tradução Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992a. p. 13-100.

ÉSQUILO. Coéforas. *In:* ÉSQUILO. *Oresteia:* Agamémnon, Coéforas, Euménides. Tradução Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992b. p. 101-172.

ÉSQUILO. Euménides. *In:* ÉSQUILO. *Oresteia*: Agamémnon, Coéforas, Euménides. Tradução Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992c. p. 173-236.

ÉSQUILO. *Persas*. Tradução Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2009.

ÉSQUILO. *Prometeu agrilhoado*. Tradução Ana Paula Quintela Sttomayor. Lisboa: Edições 70, 2008.

ESSER, Josef. *Principio y norma en la elaboración jurisprudencial del derecho privato*. Tradução Eduardo Valenti Fiol. Barcelona: Bosh Casa Editorial, 1961.

ESSER, Josef. *Precomprensione e scelta del método nel processo di individuazione del diritto:* fondamenti di razionalità nella prassi decisionale del giodice. Tradução Salvatore Patti e Giuseppe Zacaria. Camerino: Scuola di Perfezionamento in Diritto Civile dell'Università di Camerino, 1983.

ETZIONI, Amitai (ed.). *New communitarian thinking*: persons, virtues, institutions, and communities. Charlottesville: University Press of Virginia, 1995.

EURÍPIDES. Hécuba. *In:* EURÍPIDES. *Duas tragédias gregas*: Hécuba, Troianas. Tradução Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 1-73.

EURÍPIDES. *Íon*. Tradução Frederico Lourenço. Lisboa: Colibri, 1994.

EURÍPIDES. *Medeia*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica; Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1991.

EXEMPLO de humildade. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Dino Franco e Tião Carreiro. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada/Chantecler, 1975. 1 LP.

FARIA, José Eduardo. *A reforma do ensino jurídico*. Porto Alegre: Fabris, 1986.

FARINHADA. São Paulo: BMG Brasil, 2001. 1 CD.

FERREIRA, José Ribeiro. Introdução. *In:* SÓFOCLES. *Filoctetes*. Tradução José Ribeiro Ferreira. Coimbra: Festea Tema Clássico, 2005. p. 5-27.

FERREIRA, José Ribeiro. *A democracia na Grécia Antiga*. Coimbra: Minerva, 1990.

FERREIRA, M. Ema Tarracha (org.). *Literatura dos descobrimentos e da expansão portuguesa*. Lisboa: Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses, 1993.

FERREIRINHA na viola. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de João G. do Carmo e José Russo. *In:* A VIOLA no teatro. Intérprete: Tonico e Tinoco. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1980. 1 LP.

FERREIRINHA. Composição de Carreirinho. Intérpretes: Zé Carreiro e Carreirinho. *In*: Intérpretes: Zé Carreiro e Carreirinho. *In:* ZÉ CARREIRO e Carreirinho. São Paulo: Continental, 1950. 1 78RPM.

FERRY, Luc. *O homo aestheticus*: a invenção do gosto na era democrática. Tradução Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2003.

FILHA do Ferreirinha. Composição de Serrinha e Teddy Vieira. *In:* ZÉ CARREIRO e Carreirinho. São Paulo: Sertanejo, 1959. 1 78RPM.

FISH, Stanley. *Doing what comes naturally*: change, rhetoric, and the practice of theory in literary and legal studies. Durham: Duke University Press: Durh 1989.

FISH, Stanley. *Is there a text in this class?* The authority of interpretive communities. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

FISH, Stanley. Working on the chain gang: interpretation in law and literature. *In:* LEDWON, Leonora (ed.). *Law and literature*: text and theory. New York: Garland Publishing, 1996. p. 47-60.

FISHER, Walter R. Narrative rationality and the logic of scientific discourse. *Argumentation*, Netherlands, v. 8, p. 21-32, 1994.

FISHER, Walter R. The narrative paradigm: an elaboration. *Communication Monographs*, Washington, v. 52, p. 347-367, Dec. 1985.

FLOR do cafezal. Intérpretes: Cascatinha e Inhana. Composição de Luiz Carlos Paraná. *In:* 25 ANOS de amor. Intérpretes: Cascatinha e Inhana. São Paulo: RCA Victor, 1967. 1 LP.

FOLHA seca. Intérprete: Rolando Boldrin. Composição de José Fortuna. *In:* CAIPIRA. Intérprete: Rolando Boldrin. São Paulo: RGE, 1981. 1 LP.

FORÇA do destino. Composição de Teddy Vieira e Serrinha. Intérpretes: Zico e Zeca. *In:* ZICO e Zeca. São Paulo: Columbia, 1954. 1 78RPM.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça*: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Tradução Denilson Werle. Boitempo: São Paulo, 2010.

FUTEBOL no inferno. Intérpreted: Castanha e Caju. Composição de José Soares. *In*: CASTANHA e Caju. Intérpreted: Castanha e Caju. São Paulo: Trama, 2003. 1 CD.

FUSTEL DE COULANGES, Nuna Delis. *A cidade antiga*: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma. Tradução J. Cretella Jr., Agnes Cretella. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método:* fundamentos de una hermenéutica filosófica. Tradução Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1977.

GAGARIN, Michael; WOODRUFF, Paul. Early greek legal thought. *In:* MILLER JR., Fred D.; BIONDI, Carrie-Ann (ed.). *A history of the philosophy of law from the ancient greeks to the scholastics*. Dordrecht: Springer, 2007. cap. 1. (A treatise of legal philosophy and general jurisprudence, 6).

GALENO, Juvenal. *Lendas e canções populares*. 4. ed. Fortaleza: Casa de Juvenal Galeno, 1978.

GAUDÊNCIO, Ana Margarida Simões. *Critical Legal Studies Movement*: uma deriva política do pensamento jurídico (?). *In:* COELHO, Nuno M. M. Santos; MELLO, Cleyson de Moraes. *O fundamento do direito*: estudos em homenagem ao Professor Sebastião Trogo. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2008. p. 262-284.

GAUDÊNCIO, Ana Margarida Simões. Do paradigma da tradução ao paradigma do juízo – (re)leitura de um contraponto entre literatura e direito. *Alumni*, Coimbra, n. 4, p. 5-9, jun. 2012.

GAUDÊNCIO, Ana Margarida Simões. O culto do texto da lei na escola da exegese: seu sentido e limites. *Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, v. 79, p. 681-733, 2003.

GELLHORN, Ernest; ROBINSON, Glen O. The role of economic analysis in legal education. *Journal of Legal Education*, Los Angeles, n. 33, p. 247-273, 1983.

GENTE de minha terra. Intérpretes: Belmonte e Amaraí. Composição de Almir e Goiá. *In:* BELMONTE e Amaraí. Intérprete: Belmonte e Amaraí. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1980. 1 LP.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Tradução Agostinho D'Ornellas. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2010.

GOLPE de mestre. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Lourival dos Santos e Mairiporã. *In:* RIO de pranto. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada/Chantecler, 1976. 1 LP.

GOMES, Dias. *O pagador de promessas*. 52. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

GUERRA de Canudos. Direção Sérgio Rezende. São Paulo: Columbia Pictures do Brasil; São Paulo: Sony Pictures; Rio de Janeiro: Riofilme, 1997. 1 DVD.

HABERMAS, Jürgen. *O ocidente dividido*. Tradução Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HABERMAS, Jürgen. La idea kantiana de la paz perpetua: desde la distancia histórica de 200 años. *In:* HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro*: estudios de teoria política. Tradução Juan Carlos Velasco Arroyo e Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1999. p. 147-188.

HAURÉLIO, Marco. *O herói da montanha negra*. São Paulo: Luzeiro, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Tradução Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Tradução Pinharanda Gomes. 5. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

HELD, David. *Modelos de democracia*. Tradução Alexandre Sobreira Martins. Belo Horizonte: Paideia, 1987.

HERACLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução Alexandre Costa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

HERKENHOFF, João Baptista. *Como aplicar o direito*: (à luz de uma perspectiva axiológica, fenomenológica e sociológico-política). 6. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1999.

HERÓDOTO. *Histórias*. Tradução José Ribeiro Ferreira, Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2002. livro I.

HERÓI sem medalha. Intérpretes: Pedro Bento e Zé da Estrada. Composição de Sulino. *In:* VIOLAS. Intérpretes: Pedro Bento e Zé da Estrada. São Paulo: Caboclo/ Continental, 1978. 1 LP.

HESÍODO. Teogonia. *In:* HESÍODO. *Teogonia e trabalhos e dias*. Tradução Ana Elias Pinheiro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005a. p. 24-73.

HESÍODO. Trabalhos e dias. *In:* HESÍODO. *Teogonia e trabalhos e dias*. Tradução José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005b. p. 74-134.

HESPANHA, António Manuel. *Panorama histórico da cultura jurídica européia*. Mem Martins: Europa-América, 1997.

HIPÓCRATES. A medicina antiga. *In:* PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Helade*: antologia da cultura grega. 7. ed. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990. p. 226.

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOMERO. *Ilíada de Homero*. Tradução Haroldo de Campos. 4. ed. São Paulo: Arx, 2003. v. 1.

HOMERO. *Ilíada de Homero*. Tradução Haroldo de Campos. 2. ed. São Paulo: Arx, 2002. v. 2.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução Trajano Vieira. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2014.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HORACE. Odes. *In:* HORACE. *Odes et Épodes*. Tradução Villeneuve. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 2002. p. 197-235.

HORÁCIO. *Arte poética*. Tradução R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Livraria Clássica Editora, [19--].

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

HÜTTER, Reinhard. St. Thomas on grace and free will in the *Initium fidei*: the surpassing Augustinian synthesis. *Nova et Vetera*, Durham, v. 5, n. 3, p. 521-554, 2007.

IRMÃO do ferreirinha. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Pinheirinho e Geraldo Galdino. *In:* BOI soberano. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada/Chantecler, 1966. 1 LP.

JAEGER, Werner W. *Demóstenes:* a agonía da Grecia. Tradução Eduardo Nicol. Pánuco: Fondo de Cultura Economica, 1945.

JAEGER, Werner W. *Paidéia*: a formação do homem grego. Tradução Artur M. Parreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JEITO caipira. Intérpretes: Gino e Geno. Composição de Gino e Rick. *In:* AGORA é só alegria. Intérpretes: Gino e Geno. São Paulo: Warner Music, 2003. 1 CD.

JIMÉNEZ, Aurelio Pérez. La providencia como salvaguarda de los proyetos históricos en las *Vidas Paralelas*. *In:* FRAZIER, Françoise; LEÃO, Delfim F. *Tychè et Pronoia*: la marche du monde selon Plutarque. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010. p. 169-180.

JOÃO Bobo. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Carreirinho e Zé Godoy. *In*: TIÃO Carreiro e Pardinho Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada/Chantecler, 1973. 1 LP.

JONAS, Hans. *El princípio de responsabilidad*: ensayo de uma ética para civilización tecnológica. Tradução Javier Mª Fernández Retenda. Barcelona: Herder, 1994.

JUSTINIANO. *Digesto de Justiniano*: *liber primus*. Tradução Hélcio Maciel França Madeira. 3. ed. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais; São Paulo: UNIFIEO, 2002.

JUSTO, António Santos. *Direito privado romano - I*: parte geral: introdução; relação jurídica; defesa dos direitos. 3. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2006.

KAFKA, Franz. *O processo*. Tradução Maria José Fabião. Mem Martins: Europa-América, 1998.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2009.

KANT, Immanuel. A paz perpétua: um projecto filosófico. Tradução Artur Morão. *In:* KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 119-171.

KAUFMANN, Arthur. *Analogia y "naturaleza de la cosa":* hacia una teoria de la comprension jurídica. Tradução Enrique Barros Bourie. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1976.

KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do direito*. Tradução António Ulisses Cortês. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

KAUFMANN, Arthur. Prolegómenos a uma lógica jurídica e a uma ontologia das relações: fundamento de uma teoria do direito baseada na pessoa. Tradução Fernando José Pinto Bronze. *Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, n. 78, p. 183-208, 2002.

KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*. Tradução João Baptista Machado. Coimbra: Almedina, 2009.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do estado*. Tradução Luis Carlos Borges. 4. ed. São Paulo, 2005.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Tradução João Baptista Machado. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KENEDDY, Dunkan. *Legal education and the reproduction of hierarchy*: a polemic against the system. New York: New York University Press, 2004.

KITTO, Humphrey Davis Findley. *A tragédia grega*: estudo literário. Tradução José Manuel Coutinho e Castro. Coimbra: Arménio Amado, 1990a. v. 1

KITTO, Humphrey Davis Findley. *A tragédia grega:* estudo literário. Tradução José Manuel Coutinho e Castro. Coimbra: Arménio Amado, 1990b. v. 2.

KITTO, Humphrey Davis Findley. *Os gregos*. Tradução José Manuel Coutinho e Castro. 3. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1990c.

LACERDA, José M. *Adágios em poesia*. Santa Luzia: Secretaria da Educação e Cultura, [19--?]a.

LACERDA, José M. *Labareda, o capador de covardes*. Santa Luzia: [*s. n.*], [19--?]b.

LACERDA, Josenir Amorim Alves de. *O linguajar cearense*. 2. ed. Crato: Academia dos Cordelistas do Crato, 2000.

LACERDA, Josenir Amorim Alves de. *O caçador e a caipora*. Crato: Academia dos Cordelistas do Crato, 1993.

LADRÃO de gado. Intérpretes: Liu e Léu. Composição de Teddy Vieira e Nelson Gomes. *In: Nosso Rancho* Intérpretes: Liu e Léu. São Paulo: Caboclo, 1962. 1 78RPM.

LADRÃO de terra. Composição de Moacir dos Santos e Teddy Vieira. Intérpretes: Jacó e Jacozinho. *In:* JACÓ e Jacozinho. São Paulo: Caboclo/Continental, 1967. 1 LP.

LAMEGO, José. *Hermenêutica e jurisprudência*: análise de uma "recepção". Lisboa: Fragmentos, 1990.

LÁ ONDE EU MORO. Intérpretes: Vadico e Vidoco. Composição de Luiz de Castro. *In:* VADICO e Vidoco. Intérpretes:Vadico e Vidoco. São Paulo: Sinter/ Philips, 1973. 1 LP.

LARENZ, Karl. *Metodologia da ciência do direito*. Tradução José Lamego. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

LEÃO, Delfim Ferreira. *As ironias da fortuna*: sátira e moralidade no *Satyricon* de Petrónio. Coimbra: Colibri, 1998.

LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon*: ética e política. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LEÃO, Delfim Ferreira. Tyche, Kayros et Chronos dans Le Phocion de Plutarque. *In:* FRAZIER, Françoise; LEÃO, Delfim F. (ed.). *Tychè et Pronoia*: la marche du monde selon Plutarque. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010. p. 183-193.

LESKY, Albin. *História da literatura grega*. Tradução Manuel Rosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinit*o. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nous:*essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991.

LIÇÃO de moral. Intérpretes: Teodoro e Sampaio. Composição de Zé da Praia e Teodoro. *In:* TEODORO e Sampaio. Intérpretes: Teodoro e Sampaio. São Paulo: RGE, 1998. 1 CD.

LIMA, João Ferreira de. *História de Mariquinha e José de Souza Leão*. São Paulo: Luzeiro, 1977.

LIMA, Natanael de. *O ferreiro das três idades*. São Paulo: Luzeiro, 1980.

LINHARES, José Manuel Aroso. A "área aberta" e a "predestinação pragmática"/A análise econômica do direito como "teoria compreensiva" (entre outras teorias compreensivas): o desafio e as reformulações de *How Judges Think*. *In:* ROSA, Alexandre Morais da; LINHARES, José Manuel Aroso. *Diálogos com a Law & Economics*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009a. p. 239-275.

LINHARES, José Manuel Aroso. A ética do *continuum* das espécies e a resposta civilizacional do direito. *Boletim da Faculdade de Coimbra*, Coimbra, v. 78, p. 197-216, 2003.

LINHARES, José Manuel Aroso. A representação metanormativa do(s) discurso(s) sobre o juiz: o "testemunho" crítico de um "diferendo"? *Revista Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Estudos e Ensaios*, Lisboa, n. 12, p. 101-120, 2008.

LINHARES, José Manuel Aroso. A unidade dos problemas da jurisdição ou as exigências e limites de uma pragmática custo/benefício: um diálogo com a Law & Economics Scholarship. *In:* ROSA, Alexandre Morais da; LINHARES, José Manuel Aroso. *Diálogos com a Law & Economics*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009b. p. 145-238.

LINHARES, José Manuel Aroso. Autotranscendentalidade, desconstrução e responsabilidade infinita: os enigmas de *Force de loi*. *In:* DIAS, Jorge de Figueiredo; CANOTILHO, José Joaquim Gomes; COSTA, José de Faria (org.). *Ars Ivdicandi*: estudos em homenagem ao Prof. Doutor António Castanheira Neves. Coimbra: Coimbra Editora, 2008, p. 551-667. (Stvdia Ivridica 90: Ad Honorem-3).

LINHARES, José Manuel Aroso. *Constelação de discursos ou sobreposição de comunidades interpretativas?* A caixa negra do pensamento jurídico contemporâneo. Porto: Conselho Distrital do Porto da Ordem dos Advogados, 2007a.

LINHARES, José Manuel Aroso. Direito, violência e tradução: poderá o direito, enquanto forma de vida civilizacionalmente situada, oferecer-nos as condições de tercialidade exigidas pelo problema do diálogo intercultural? *Themis*: revista da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, ano 13, n. 26/27, p. 39-69, 2014a.

LINHARES, José Manuel Aroso. *Entre a reescrita pós-moderna da modernidade e o tratamento narrativo da diferença ou a prova como um exercício de "passagem" nos limites da juridicidade*: imagens e reflexos pré-medotológicos desse percurso. Coimbra: Coimbra Editora, 2001.

LINHARES, José Manuel Aroso. "*Humanitas*", singularidade "*étnico-genealógica*" e universalidade "*cívico-territorial*": o "pormenor" do direito na "ideia" de *Europa das Nações*, um diálogo com o narrativismo comunitarista. *Revista Xurídica da Universidade de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, v. 15, n. 1, p. 17-67, 2006a.

LINHARES, José Manuel Aroso. Imaginação literária e "justiça poética" – um discurso da "área aberta"? *In:* TRINDADE, André Karam; GUBERT, Roberta Magalhães; NETO, Alfredo Copete (org.). *Direito & literatura*: discurso, imaginário e normatividade. Porto Alegre: Núria Fabris, 2010a. p. 269-306.

LINHARES, José Manuel Aroso. Is law's practical-cultural project condemned to fail the test of "contextual congruence"? A dialogue with Hans Albert's social *engineering*. *In:* ZIRK-SADOWSKI, Marek; WOJCIECHOWSKI, Bartosz; CERN, Karolina M. (ed.). *Towards recognition of minority groups*: legal and communication strategies. Farnham: Ashgate, 2014b. p. 209-220.

LINHARES, José Manuel Aroso. *Sumários de Introdução ao Direito II*. Coimbra: Policopiado, 2015a.

LINHARES, José Manuel Aroso. *Introdução ao pensamento jurídico contemporâneo*: sumários desenvolvidos. Coimbra: Policopiado, 2010b.

LINHARES, José Manuel Aroso. Jurisprudencialismo: uma resposta possível em tempo(s) de pluralidade e de diferença? *In:* COELHO, Nuno Morgadinho Santos; SILVA, Antonio Sá da (org.). *Teoria do Direito*: direito interrogado hoje – Jurisprudencialismo: uma resposta possível? Estudos em homenagem ao Doutor António Castanheira Neves. Salvador: Juspodivm, 2012a. p. 109-174.

LINHARES, José Manuel Aroso. *Jus cosmopoliticum* e civilização do direito: as "alternativas" da tolerância procedimental e da hospitalidade ética. *Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, v. 82, p. 135-180, 2006b.

LINHARES, José Manuel Aroso. Law in/as literature as alternative humanistic discourse: the unavoidable resistance to legal scientific pragmatism or the fertile promise of a *communitas* without law? *In:* IVR WORLD CONFERENCE, 24., 2009, Beijing. Dossier - *Law and literature*: a discussion on purposes and method […]. Bolonha: *Italian Society for Law and Lit*erature, 2010c. p. 22-42. Disponível em: http://www.lawandliterature.org/area/documenti/Law%20and%20Literature%20%20IVR%20WS%20Proceedings%202010.pdf. Acesso em: 27 jun. 2015.

LINHARES, José Manuel Aroso. Law's cultural project and the claim to universality or the equivocalities of a familiar debate. *International Journal for the Semiotics of Law*: Revue Internationale de Sémiotique Juridique, Netherlands, v. 25, p. 489-503, dec. 2012b.

LINHARES, José Manuel Aroso. *O binómio casos fáceis/casos difíceis e a categoria de inteligibilidade sistema jurídico*: um contraponto indispensável no mapa do discurso jurídico contemporâneo? Coimbra: Coimbra Editora, 2015b.

LINHARES, José Manuel Aroso. *O direito como mundo prático autónomo:* "equívocos" e possibilidades (Relatório com a perspectiva, o tema, os conteúdos programáticos e as

opções pedagógicas de um seminário de *segundo ciclo* em *Filosofia do Direito*). Coimbra: Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, 2013. Provas de Agregação na Faculdade de Direito.

LINHARES, José Manuel Aroso. O dito do direito e o dizer da justiça: diálogos entre Lévinas e Derrida. *Themis:* revista da Faculdade de Direito de UNL, Lisboa, ano 8, n. 14, p. 5-56, 2007b.

LINHARES, José Manuel Aroso. O *logos* da juridicidade sob o fogo cruzado do *ethos* e do *pathos*: da convergência com a literatura (*Law as Literature, Literature as Law*) à analogia com uma *poiêsis-technê* de realização (*Law as Musical and Dramatic Performance*). *Boletim da Faculdade de Coimbra*, Coimbra, v. 80, p. 59-135, 2004.

LLOSA, Mario Vargas. *La guerra del fin del mundo*. Buenos Aires: Seix Barral, 1985.

LOBATO, Monteiro. *Idéias de Jeca Tatu*. São Paulo: Globo, 2008.

LOCKE, John. *Dois tratados do governo civil*. Tradução Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2006.

LOMBARDI, Luigi. *Saggio sul diritto giurisprude*nziale. Milano: Giuffrè, 1967.

LOURENÇO, Frederico. *Poesia grega*: de Álcman a Teócrito. Lisboa: Cotovia, 2006.

LUAR do sertão. Intérprete: Luiz Gonzaga. Composição de Catulo da Paixão Cearense e João Pernambuco. *In:* ETERNO cantador. Intérprete: Luiz Gonzaga. São Paulo: RCA Víctor, 1982. 1 LP.

LUCIANO. *Diálogo dos mortos*. Tradução Américo da Costa Ramalho. Brasília, DF: Ed. UnB, 1998. (Clássicos Gregos).

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução José Bragança de Miranda. Lisboa: Gradiva, 2003.

LYOTARD, Jean-François. *La diferencia*. Tradução Alberto L. Bixio. 3. reimp. Barcelona: Gedisa, 1999.

LYOTARD, Jean-François. *Moralidades pós-modernas*. Tradução Marina Appenzeller. São Paulo: Papirus, 1996.

MACCORMICK, Neil. *Argumentação jurídica e teoria do direito*. Tradução Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MACHADO, Ana Maria. *Recado do nome*: leitura de Guimarães Rosa à luz do nome de seus personagens. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtude*. Tradução Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica, 2001.

MACINTYRE, Alasdair. *Whose justice? Which rationality?* London: Duckworth, 1988.

MANACORDA, Mario Alighiero. *História da educação*: da antiguidade aos nossos dias. Tradução Gaetano Lo Monaco. 10. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

MARCO AURÉLIO. Pensamentos. *In: SÉNECA; EPICTETO; MARCO AURÉLIO. Da vida feliz, Manual de Epicteto, Pensamentos.* Tradução João Maia. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2008. p. 109-334. (Os grandes filósofos).

MARCOS, Rui de Figueiredo. O romance histórico e o direito. *In:* CORDEIRO, António Menezes; LEITÃO, Luis Menezes; GOMES, Januário da Costa (org.). *Estudos em homenagem ao Prof. Doutor Inocêncio Galvão Telles*. Coimbra: Almedina, 2003. p. 977-991.

MARONEY, Terry A. Law and emotion: a proposed taxonomy of an emerging field. *Law and Human Behavior*, Washington, v. 30, n. 2, p. 119-142, apr. 2006.

MARQUES, Mário Reis. Ciéncia e acção: o poder simbólico do discurso jurídico universitário no período do *ius commune*. *Anuário del Departamento de História*, Madrid, v. 3, p. 109-118, 1991.

MARQUES, Mário Reis. *Codificação e paradigmas da modernidade*. Coimbra: Edições do Autor, 2003.

MARQUES, Mário Reis. O modelo da justiça racionalista: uma construção para iludir o tempo? *In:* CUNHA, Paulo Ferreira (org.). *Direito natural, justiça e política*. Coimbra: Coimbra Editora, 2005. v. 1, p. 189-212.

MARTINEZ, Sérgio Rodrigo. *Manual da educação jurídica*: um contra-arquétipo na proposta de criação de um núcleo transdisciplinar. Curitiba: Jaruá, 2003.

MELLO, Michell Alves Ferreira de. *O fenômeno da simpatia segundo Max Scheler*: uma pergunta sobre o fundamento filosófico desse fenômeno. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0410639_07_pretextual.pdf. Acesso em: 8 jun. 2014.

MINDA, Gary. *Postmodern legal movements*: law and jurisprudence at century's end. New York: New York University Press, 1995.

MONCADA, L. Cabral de. *Filosofia do direito e do estado*: parte histórica e doutrina e crítica. Coimbra: Coimbra Editora, 1995a. v. 1.

MONCADA, L. Cabral de. *Filosofia do direito e do estado*: parte histórica e doutrina e crítica. Coimbra: Coimbra Editora, 1995b. v. 2.

MONTEIRO, Manoel. *O preço da soberba ou A mãe desnaturada*. Fortaleza: Tupynanquim, 2002.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède e de. *Do espírito das leis.* Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2010.

MOTA, Leonardo. *Cantadores*: poesia e linguagem do sertão cearense. 7. ed. Fortaleza: Abc Editora, 2002a.

MOTA, Leonardo. *Sertão alegre*: poesia e linguagem do sertão nordestino. 3. ed. Fortaleza: Abc Editora, 2002b.

MOTA, Leonardo. *Violeiros do Norte*: poesia e linguagem do sertão nordestino. 7. ed. Fortaleza: Abc Editora, 2002c.

MÜCKENBERGER, Ulrich; HART, Dieter. La formación de los juristas y la función legitimadora de las categorias jurídicas. *In:* BARCELLONA, Pietro; HART, Dieter; MÜCKENBERGER, Ulrich. *La formación del jurista*: capitalismo monopolístico y cultura jurídica. Tradução Carlos Lasarte. Madrid: Editorial Civitas, 1997. p. 53-68.

MUNDO velho. Intérprete: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Lourival dos Santos e Tião Carreiro *In:* NAVALHA na carne. Intérprete: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1982. 1 LP.

MUNDO velho não tem jeito. Intérprete: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Lourival dos Santos, Rose Abrão e Tião Carreiro. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. São Paulo: Continental, 1986. 1 LP.

NEVES, António Castanheira. *A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia*: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação. Coimbra: Coimbra Editora, 2003a. (Stvdia Ivridica, v. 72).

NEVES, António Castanheira. A distinção entre a questão-de-facto e a questão-de-direito e a competência do Supremo Tribunal de Justiça como tribunal de "revista".

In: NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995a. v. 1. p. 483-530.

NEVES, António Castanheira. A imagem do homem no universo prático. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995b. v. 1, p. 311-336.

NEVES, António Castanheira. *Apontamentos complementares de teoria do direito*: sumários e textos. Coimbra: Policopiado, 1998a.

NEVES, António Castanheira. Apresentação-comentário. *In:* BAPTISTA, Fernando Paulo do Carmo. *Tributo à madre língua*. Coimbra: Pé de Página Editores, 2003b. p. 23-42.

NEVES, António Castanheira. A redução política do pensamento metodológico-jurídico: breves notas críticas sobre o seu sentido. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995c. v. 2, p. 379-421.

NEVES, António Castanheira. Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do direito – ou as condições de emergência do direito como direito. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora. 2008a. v. 3, p. 9-41.

NEVES, António Castanheira. *Curso de introdução ao estudo do direito*. Coimbra: Policopiado, 1971.

NEVES, António Castanheira. Entre o "legislador", a "sociedade" e o "juiz" ou entre "sistema", "função" e "problema": os modelos actualmente alternativos da realização jurisdicional do direito. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 2008b. v. 3, p. 161-198.

NEVES, António Castanheira. Escola da exegese. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995d. v. 2. p. 181-191.

NEVES, António Castanheira. Excurso: Dworkin e a interpretação jurídica – ou a interpretação jurídica, a hermenêutica e a narratividade. *In:* NEVES, António

Castanheira. *O actual problema metodológico da interpretação jurídica – I*. Coimbra: Coimbra Editora, 2003c. p. 349-444.

NEVES, António Castanheira. Fontes do direito. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995e. v. 2, p. 7-94.

NEVES, António Castanheira. Jurisprudência dos interesses. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995f. v. 2. p. 215-246.

NEVES, António Castanheira. Método jurídico. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995g. v. 2, p. 283-336.

NEVES, António Castanheira. *Metodologia jurídica*: problemas fundamentais. Coimbra: Coimbra Editora, 1993. (Stvdia Ivridica, v. 1).

NEVES, António Castanheira. O direito como alternativa humana: notas de reflexão sobre o problema actual do direito. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995k. v. 1, p. 287-310.

NEVES, António Castanheira. O direito hoje e com que sentido? O problema actual da autonomia do direito. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 2008c, v. 3, p. 43-72.

NEVES, António Castanheira. O direito interrogado pelo tempo presente na perspectiva do futuro. *In:* NUNES, António José Avelãs; COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (coord.). *O direito e o futurolo futuro do direito.* Coimbra: Almedina, 2008d. p. 9-82.

NEVES, António Castanheira. *O instituto dos "assentos" e a função jurídica dos supremos tribunais*. Coimbra: Coimbra Editora, 1983.

NEVES, António Castanheira. O papel do jurista no nosso tempo. *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995h. v. 1, p. 9-50.

NEVES, António Castanheira. O problema da universalidade do direito – ou o direito hoje, na diferença e no encontro humano-dialogante das culturas. *In:* NEVES,

António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 2008e. v. 3. p. 101-128.

NEVES, António Castanheira. O sentido actual da metodologia jurídica. *Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, p. 115-150, 2003d. (Volume comemorativo do 75º, tomo do BFD).

NEVES, António Castanheira. Pensar o direito num tempo de perplexidade. *In:* DIAS, Augusto Silva *et al.* (org.). *Liber Amicorum de José de Sousa e Brito em comemoração do 70º aniversário*: estudos de direito e filosofia. Coimbra: Almedina, 2009. p. 3-28.

NEVES, António Castanheira. Pessoa, direito e responsabilidade. *Revista Portuguesa de Ciência Criminal*, Coimbra, ano 6, fasc. 1, p. 9-43, jan./mar. 1996.

NEVES, António Castanheira. *Questão-de-Fato – Questão-de-Direito – ou O Problema Metodológico da Juridicidade:*ensaio de uma reposição crítica. Coimbra: Almedina, 1967.

NEVES, António Castanheira. *Teoria do direito*: lições proferidas no ano lectivo de 1998/1999. Coimbra: Policopiado, 1998b.

NEVES, António Castanheira. O "jurisprudencialismo" – proposta de uma reconstituição crítica do sentido do direito. *In:* COELHO, Nuno Morgadinho Santos; SILVA, Antonio Sá da (org.). *Teoria do direito*: direito interrogado hoje – Jurisprudencialismo: uma resposta possível? Estudos em homenagem ao Doutor António Castanheira Neves. Salvador: Juspodivm, 2012a. p. 9-79.

NEVES, António Castanheira. *O actual problema metodológico da interpretação jurídica - I*. Coimbra: Coimbra Editora, 2003e.

NEVES, António Castanheira. Palavras proferidas a propósito da conferência de Arthur Kaufmann. *Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, n. 78, p. 179-182, 2002.

NEVES, António Castanheira. Reflexões críticas sobre um projecto de "estatuto da carreira docente". *In:* NEVES, António Castanheira. *Digesta*: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995j. v. 2, p. 443-454.

NEVES, António Castanheira. Uma reconstituição do sentido do direito – na sua autonomia, nos seus limites, nas suas alternativas. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Lusófona do Porto*, Porto, v. 1, n. 1, p. 1-31, 2012b. Disponível em: http://revistas.ulusofona.pt/index.php/rfdulp/issue/view/228. Acesso em: 4 abr. 2015.

NEWMAN, John Henry. *Origem e progresso das universidades*. Tradução Padre Roberto Saboia de Medeiros. São Paulo: [*s. n.*], 1951.

NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De motu animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

NUSSBAUM, Martha C. *Cultivating humanity*: a classical defense of reform in liberal education. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

NUSSBAUM, Martha C. *For love of country*: in a new democracy forum on the limits of patriotism. Boston: Beacon Press, 2002.

NUSSBAUM, Martha C. *Frontiers of justice*: disability, nationality, species membership. Cambridge: The Belknap press of Harvard University Press, 2007.

NUSSBAUM, Martha C. *Hiding from humanity*: disgust, shame and the law. Princeton: Princeton University Press, 2006.

NUSSBAUM, Martha C. Invisibility and recognition: Sophocles 'Philoctetes and Ellison's Invisible man. *Philosophy and Literature*, Baltimore, v. 23, n. 2, p. 257-283, 1999a.

NUSSBAUM, Martha C. Lawyer for humanity: theory and practice in ancient political thought. *Nomos*, New York, n. 37, p. 181-215, 1995a.

NUSSBAUM, Martha C. *Not for profit*: why democracy needs humanities. Princeton: Princeton University Press, 2010.

NUSSBAUM, Martha C. *Poetic justice*: the literary imagination and public life. Boston: Beacon Press, 1995b.

NUSSBAUM, Martha C. The costs of tragedy: some moral limits of cost-benefit analysis. *In:* ADLER, Matthew D.; POSNER, Eric A. (ed.). *Cost-benefit analysis*: legal, economic, and philosophical perspectives. Chicago: The University of Chicago Press, 2001a. p. 169-200.

NUSSBAUM, Martha C. *The fragility of goodness*: luck and ethics in greek tragedy and philosophy. New York: Cambridge University Press, 2001b.

NUSSBAUM, Martha C. Toward a globally sensitive patriotism. *Daedalus Summer*, Cambridge, v. 137, n. 3, p. 78-93, 2008.

NUSSBAUM, Martha C. *Upheavals of thought*: the intelligence of emotions. Cambridge: Cambridge University Press, 2001c.

NUSSBAUM, Martha C. Virtue ethics: a misleading category? *The Journal of Ethics*: An International Philosophical Review, Danveres, v. 3, n. 3, p. 163-201, 1999b.

NUSSBAUM, Martha C. *Women and human development*: the capabilities approach. New York: Cambridge University Press, 2000.

NUSSBAUM, Martha C.; SEN, Amartya (ed.). *The quality of life*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

O CARRO e a faculdade. Intérpretes: Valderi e Mizael. Composição de Sulino e José Fortuna. *In:* O CARRO e a faculdade. Intérpretes: Valderi e Mizael. São Paulo: Uirapurú/CBS, 1977. 1 LP.

O CAUSO da bicicleta. Intérprete: Geraldinho. Composição de Geraldinho Nogueira. *In:* GERALDINHO. Intérprete: Geraldinho. Goiás: Anhanguera Discos, 1997a. 2 CDs.

O CAUSO do marimbondo. Intérprete: Geraldinho. Composição de Geraldinho Nogueira. *In*: GERALDINHO. Intérprete: Geraldinho. Goiás: Anhanguera Discos, 1997b. 2 CDs.

O CAUSO do mutirão ou o causo do osso. Intérprete: Geraldinho. Composição de Geraldinho Nogueira. *In:* Intérprete: GERALDINHO. Intérprete: Geraldinho. Goiás: Anhanguera Discos, 1997c. 2 CDs.

O JUIZ e o réu. Intérprete: Liu e Léu. Composição de Geraldinho e Léu. *In:* LIU e Léu. Intérprete: Liu e Léu. São Paulo: Tocantins, 1983. 1 LP.

O HOMEM e a espingarda. Intérpretes: Zé Mulato e Cassiano. Composição de Churrasco e Zé Mulato. *In:* ZÉ MULATO e Cassiano Intérpretes: Zé Mulato e Cassiano. São Paulo: Atração Fonográfica, 1987. 1 LP.

O MELHOR do Globo Rural: aboio. Produção: Sistema Globo de Televisão. Rio de Janeiro: Globo Vídeo, 2005a. 8 DVDs.

O MELHOR do Globo Rural: Renato Andrade. Produção: Sistema Globo de Televisão. Rio de Janeiro: Globo Vídeo, 2005b. 8 DVDs.

O MELHOR do Globo Rural: um caso de traição. Produção Sistema Globo de Televisão. Rio de Janeiro: Globo Vídeo, 2005c. 8 DVDs.

O MEU CHAPÉU. Intérprete: Edigar Mão Branca. Composição de Edigar Mão Branca. *In:* TRUVEJO. Intérprete: Edigar Mão Branca. São Paulo: ONErpm, 2014. 1 CD.

O MILAGRE do ladrão. Intérpretes: Zilo e Zalo. Composição de Léo Canhoto e Zilo. *In:* GUARDAREI teu coração. Intérpretes: Zilo e Zalo. São Paulo: RCA Camden, 1968. 1 LP.

O PEÃO na amarração. Intérprete: Elomar. Composição de Elomar. *In:* ELOMAR. Intérprete: Elomar. Rio de Janeiro: Kuarup, 1990. 1 CD.

O PEDIDO. Intérpretes: Elomar. Composição de Elomar. *In:* DAS BARRANCAS do Rio Gavião. Intérpretes: Elomar. São Paulo: Philips, 1973. 1 LP.

O MENINO da porteira. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Luizinho e Teddy Vieira. *In:* TIÃO CARREIRO e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1979b. 1 LP.

O MINEIRO e o italiano. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Nelson Gomes e Teddy Vieira. *In:* TIÃO CARREIRO e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1964. 1 LP.

O PRETINHO aleijado. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Teddy Vieira e Luisinho. *In:* TIÃO CARREIRO e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada/Chantecler, 1973. 1 LP.

O DOUTOR e o caipira. Intérpretes: Goiano e Paranaense. Composição de Goiano e Geraldinho. *In:* Goiano e Paranaense. Intérpretes: Goiano e Paranaense. São Paulo: Warner Music, 1994. 1 CD.

O MENINO caçador. Intérpretes: Lourenço e Lourival. Composição de Teddy Vieira. *In:* LOURENÇO e Lourival. Intérpretes: Lourenço e Lourival. São Paulo: RGE, 1994. 1 LP.

ORACIO. Epistole. *In:* ORACIO. *Tutte le opere*. Tradução Enzio Cetrangolo. Firenze: Sansone Editore, 1968. p. 409-527.

OS FILHOS da Bahia. Intérpretes: Jacó e Jacozinho. Composição de Lourival dos Santos e Moacir dos Santos. *In:* JACÓ e Jacozinho. Intérpretes: Jacó e Jacozinho. São Paulo: Caboclo/Continental, 1969b. 1 LP.

OST, François. *Raconter la loi:* aux sources de l'imaginaire juridique. Paris: Odile Jacob, 2004.

OVÍDIO. *A arte de amar*. Tradução Carlos Ascenso André. Lisboa: Edições Cotovia, 2008.

OVÍDIO. *Amores*. Tradução Carlos Ascenso André. Lisboa: Cotovia, 2006.

PACHECO, José. *Os prantos de Cacilda e a vingança de Raul*. São Paulo: Luzeiro, [19--].

PAIXÃO, Fernando; VIANA, Antônio Klévisson. *Lágrimas de uma sentenciada ou O triunfo do amor de Maribel e Tibério*. Fortaleza: Tupynanquim, 2006.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1973.

PAULA, Francisco Firmino de. *O boi Leitão e o vaqueiro que não mentia*. Mossoró: Queima-Bucha, 2007.

PAGODE em Brasília. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Lourival dos Santos e Teddy Vieira. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. São Paulo: Sertanejo, 1960. 1 78RPM.

PAI João. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Zé Carreiro e Tião Carreiro. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Warner Music Brasil, 1994. 2 CDs. v. 2.

PALAVRA de honra. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Pedro Tomás de Aquino e Tião Carreiro. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1980. 1 LP.

PARAÍBA. Intérpretes: Luiz Gonzaga. Composição de Humberto Teixeira e Luiz Gonzaga. *In:* ASA Branca. Intérpretes: Luiz Gonzaga. São Paulo: RCA Víctor, 1947. 1 78RPM.

PEÃO da cidade. Intérpretes: Sulino e Marrueiro. Composição de Moacir dos Santos e Sulin. *In:* SULINO e Marrueiro. Intérpretes: Sulino e Marrueiro. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1978. 1 LP.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*: cultura grega. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980. v. 1.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*: cultura romana. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990. v. 2.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Fragilidad y poder del hombre em la poesia grieca arcaica. *Estudios Clásicos*, Murcia, n. 49, p. 301-318, 1966.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Helade*: antologia da cultura grega. 7. ed. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1998.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Moira. *In:* ENCICLOPÉDIA Luso-Brasileira de cultura. Lisboa: Verbo, 1980. v. 13, p. 926-928.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Nas origens do humanismo ocidental: os tratados filosóficos ciceronianos. *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*, Porto, v. 1, p. 7-28, 1985. II série.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Prefácio. *In:* ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. p. 5-31.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Romana*: antologia da cultura latina. 4. ed. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra, 2000.

PERELMAN, Chaïm. *Ética e direito*. Tradução Maria Ermantina A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de argumentação*. Tradução João Duarte. Lisboa: Piaget, 2006.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*: um léxico histórico. Tradução Beatriz Rodrigues Barbosa. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PETRÔNIO. *Satiricon*. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Abril Cultural, 1981. (Grandes sucessos).

PINDARO. *Odas y Fragmentos*. Tradução Alfonso Ortega. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

PIRES, Celestino. Destino. *In:* ENCICLOPÉDIA Luso-Brasileira de cultura. Lisboa: Verbo, 1980. v. 6, p. 1155-1156.

PINGO d'água. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de João Pacífico e Raul Torres. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Caboclo/ Continental, 1970. 1 LP.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATON. Phédon. *In:* PLATON. *Œuvres*. 11ème. ed. Tradução Léon Robin. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1970. t. IV, 1ere partie.

PLATON. Le Banquet. *In:* PLATON. *Œuvres*. Tradução Paul Vicaire. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1989. t. 4, 2eme partie.

PLATON. Les lois: livres I-II. *In:* PLATON. *Œuvres.* 2ème. ed. Tradução Édouard des Places. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1968. t. 11, part. 1.

PLATON. Les lois: livres III-VI. *In:* PLATON. *Œuvres*. Tradução Édouard des Places. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1951. t. 11, part. 2.

PLATON. Gorgias. *In:* PLATON. *Œuvres*. Tradução Alfred Croiset e Louis Bodin. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1949. t. 3, part. 2.

PLATON. Ion. *In:* PLATON. *Œuvres*. Tradução Louis Méridier. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1964. t. 5, 1ere partie.

PLATON. Protagoras. *In:* PLATON. *Œuvres*. Tradução Albert Croiset. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 2001. t. 3, part. 1.

PLATON. Criton. *In:* PLATON. *Œuvres*. Tradução Maurice Croiset. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1985a. t. 1, p. 209-233.

PLATON. Apologie de Socrate. *In:* PLATON. *Œuvres*. Tradução Maurice Croiset. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1985b. t. 1, p. 117-173.

PLATON. Euthyphron. *In:* PLATON. *Œuvres*. Tradução Maurice Croiset. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1985c. t. 1, p. 177-206.

PLINE LE JEUNE. *Lettres*. Tradução Anne-Marie Guillemin. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1959.

PLOTINUS. *The six enneads*. Tradução Stephen MacKenna and B. S. Page. Chicago: The University of Chicago, 1952. (Great Books of the Western World, v. 17).

PLUTARCO. Foción. *In:* PLUTARCO. *Foción y Catón el menor*. Tradução Antonio Ranz Romanillos. Barcelona: Editorial Iberia, 1959. p. 5-31. (Vidas Paralelas, v. 4).

PLUTARCO. *Acerca del destino*. Tradução Pedro C. Tapia Zúniga, Martha E. Bojórquez Martínez. Ciudad del México: Universidad Nacional Autónoma del México, 1996.

PLUTARQUE. Caton l' Ancien. Tradução Robert Flacelière et Émile Chambry. *In:* PLUTARQUE. *Vies*: Aristide, Caton l' Ancien, Philopoemen, Flamininus. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1969. t. 5, p. 55-116.

POHLENZ, Max. Il concetto di *humanitas* in Cicerone. *In:* GHISELLI, Alfredo; CORNACCHIA, Giuseppe Antonio. *Humanitas*: gli autori latini per licei classici. Bologna: Zanichelli, 1987. v. 2, p. 128-129.

POLYBE. *Histories.* Tradução Paul Pédech. Paris: Société d'Editions "Les Belles Lettres", 1969. v. 1.

POPPER, Karl. *O mito do contexto*: em defesa da ciência e da racionalidade. Tradução Paula Taipas. Lisboa: Edições 70, 1999.

POSNER, Richard A. Cost-benefit analysis: definition, justification, and comment on conference papers. *In:* ADLER, Matthew D; POSNER, Eric A (ed.). *Cost-benefit analysis*: legal, economic, and philosophical perspectives. Chicago: The University of Chicago Press, 2001a.

POSNER, Richard A. *Frontiers of legal theory*. Cambridge: Harvard University Press, 2001b.

POSNER, Richard A. *How judges think*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

POSNER, Richard A. *Law and literature*. Cambridge: Havard University Press, 1998.

POSNER, Richard A. Law and literature: a relation reargued. *In:* LEDWON, Leonora (ed.). *Law and literature*: text and theory. New York: Garland Publishing, 1996. p. 61-89.

POSNER, Richard A. *Para além do direito*. Tradução Evandro Ferreira e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

POEIRA. Intérprete: Duo Glacial. Composição de Luíz Bonan e Serafim Colombo Gomes. *In:* DUO GLACIAL. Intérprete: Duo Glacial. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1967. 1 LP.

PRATO do dia. Intérprete: Sérgio Reis. Composição de Geraldinho. *In:* DOSE Dupla Intérprete: Sérgio Reis. São Paulo: Warner Music, 1996. 1 CD.

PRETO e branco. Intérpretes: Jacó e Jacozinho. Composição de Moacir dos Santos e Sulino. *In:* JACÓ e Jacozinho. Intérpretes: Jacó e Jacozinho. São Paulo: Caboclo/ Continental, 1962. 1 LP.

RANCHO do Vale. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Cláudio Rodante, Lourival dos Santos e Tião Carreiro. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Alvorada/Chantecler, 1977. 1 LP.

RANCHO TRISTE. *In:* Intérpretes: Pena Branca e Xavantinho. Composição de Xavantinho. *In:* PENA Branca e Xavantinho. São Paulo: Velas, 1993. 1 CD.

RÁTIS, Carlos. Direito à educação de qualidade. *Teses da Faculdade Baiana de Direito*, Salvador, v. 1, p. 129-181, 2011.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução Jussara Simões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução João Sedas Nunes. Lisboa: Presença, 1997.

RAWLS, John. *O direito dos povos*. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RAZ, Joseph. Human rights without foundations. *Oxford Legal Studies Research Paper*, Oxford, n. 14, p. 1-20, mar. 2007.

REI DO CAFÉ. Intérpretes: Liu e Léu. Composição de Carreirinho e Teddy Vieira. *In:* LIU e Léu. Intérpretes: Liu e Léu. São Paulo: Chantecler, 1959. 1 78RPM.

REI DO GADO. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Teddy Vieira. *In:* TONICO e Tinoco. Intérpretes: Tonico e Tinoco. São Paulo: Caboclo, 1959. 1 78RPM.

REALE, Giovanni. *Per una nuova interpretazione di Platone*: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte". Milano: Vita e Pensiero, 1997.

REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. 5. ed. Milano: Vita e Pensiero, 1987. v. 1.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Storia della filosofia*. Milano: Bompiani, 2010. v. 1.

RESPOSTA do Jeca Tatu. [*S. l.*], 2011. 1 vídeo (11 min 2 s). Pulicado pelo canal Regina Cicca. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=Nla0JfZqFmA. Acesso em: 20 fev. 2012.

REZENDE, Maria José de. Os sertões e os (des)caminhos da mudança social no Brasil. *Tempo Social*: revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 201-226, nov. 2001.

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

RIBEIRO, José Hamilton. *Música caipira*: as 270 maiores modas de todos os tempos. São Paulo: Globo, 2006.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010. t. 1.

RICOEUR, Paul. *O justo ou a essência da justiça*. Tradução Vasco Casimiro. Lisboa: Piaget, 1995.

RINARÉ, Rouxinol do. *O justiceiro do Norte*. 4. ed. Mossoró: Queima-Bucha, 2009.

RIOZINHO. Intérpretes: Jorge Luiz e Fernando. Composição de Carlos César e José Fortuna. *In:* JORGE Luiz e Fernando. São Paulo: Copacabana, 1980. 1 LP.

ROCHA, José Pacheco. *Peleja dum cantador de coco com o diabo*. São Paulo: Luzeiro, [19--?].

RODRIGUES, Horácio Wanderlei. *Ensino jurídico e direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1993.

ROERMUND, Bert van. *Derecho, relato y realidade*. Tradução Hans Lindahl. Madrid: Tecnos, 1997.

ROMERO, Sílvio. *Folclore brasileiro*: cantos populares do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1985.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os sofistas*. Tradução João Amado. Lisboa: Edições 70,1999.

RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão*: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSA, João Guimarães. *Manuelzão e Miguilim*: (corpo de baile). 9. ed. 21ª impr. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Tradução Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*: princípios do direito político. Tradução Edson Bini. Bauru: Edipro, 2000.

SACO de ouro. Intérpretes: Mococa e Paraíso. Composição de Paraíso e José Caetano Erba. *In:* MOCOCA e Paraíso. Intérpretes: Mococa e Paraíso. São Paulo: RGE, 1986. 1 LP.

SALLUSTE. La Conjuration de Catilina. *In:* SALLUSTE. *La Conjuration de Catilina, La Guerre de Jugurtha et Fragments des Histoires*. Tradução Alfred Ernout. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1996a.

SALLUSTE. La Guerre de Jugurtha. *In:* SALLUSTE. *La Conjuration de Catilina, La Guerre de Jugurtha et Fragments des Histoires*. Tradução Alfred Ernout. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1996b.

SAMARICA parteira. Intérprete: Luiz Gonzaga. Composição de Zé Dantas. *In:* SAMARICA parteira. São Paulo: Jangada/EMI-Odeon, 1979. 1 LP.

SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Tradução D. Luis Cortés Góngora. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.

SANDEL, Michael J. *O liberalismo e os limites da justiça*. Tradução Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SANTA Luzia. Intérpretes: Abel e Caim. Composição de Iolando Mondim e Dorival Teixeira. *In:* ABEL e Caim Intérpretes: Abel e Caim. São Paulo: Chantecler, 1967. 1 LP.

SANTOS, Antônio Teodoro dos. *Maria Bonita, a mulher do cangaço*. São Paulo: Luzeiro, 1986.

SAUDADE de minha terra. Intérpretes: Belmonte e Amaraí. Composição de Belmonte e Goiá. *In:* SAUDADE de minha terra. Intérpretes: Belmonte e Amaraí. São Paulo: RCA Camden, 1969. 1 LP.

SAVIGNY, Friedrich Carl von. *Sistema del derecho romano actual*. Tradução Jacinto Mesía y Manuel Poley. 2. ed. Madrid: Analecta Editorial, 2004. t. 1.

SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatia*. Tradução José Gaos. 3. ed. Buenos Aires: Losada, 1957.

SCHILLER, Friedrich. Sobre a utilidade moral de costumes estéticos. *In:* SCHILLER, Friedrich. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos.*

Tradução Teresa Rodrigues Cadete. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994. p. 125-131.

SEN, Amartya. *A idéia de justiça*. Tradução Ricardo Doninelli Mendes, Denise Bottmann. 1ª reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SEN, Amartya. Capability and well-being. *In:* NUSSBAUM, Martha C.; SEN, Amartya (ed.). *The quality of life*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 30-53.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Medéia*. Tradução Giulio Davide Leoni. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. (Os pensadores).

SÉNECA. *Cartas a Lucílio*. Tradução J. A. Segurado e Campos. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

SÉNECA. Da vida feliz. *In:* SÉNECA; EPICTETO; MARCO AURÉLIO. *Da vida feliz, Manual de Epicteto e pensamentos.* Tradução João Forte. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2008. p. 1-58. (Os grandes filósofos).

SÉNECA. *Medeia*. Tradução Ricardo Duarte. Lisboa: Sá da Costa Editora, 2010.

SE OS ANIMAIS falassem. Intérpretes: Cacique e Pajé. Composição de Biguá, Taubaté e Teodomiro Rossini. *In:* CACIQUE e Pajé. Intérpretes: Cacique e Pajé. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1981. 1 LP.

SERTANEJO solitário. Intérpretes: Zé Carreiro e Capataz. Composição de Zé Carreiro e Carreirinho. *In:* ZÉ CARREIRO e Capataz. Intérpretes: Zé Carreiro e Capataz. São Paulo: RCA Victor, 1960. 1 78RPM.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Tradução Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 1997.

SILVA, Antonio Sá da. A imaginação literária e o direito: a (im)possibilidade de um modelo jurídico-decisório nos argumentos de A. Castanheira Neves e de Martha C. Nussbaum. *In:* COELHO, Nuno Morgadinho Santos; SILVA, Antonio Sá da (org.). *Teoria do direito*: direito interrogado hoje – Jurisprudencialismo: uma resposta possível? Estudos em homenagem ao Doutor António Castanheira Neves. Salvador: Juspodivm, 2012. p. 211-230.

SILVA, Antonio Sá da. Destino, ação e sabedoria na literatura oral do sertão. *Revista da Academia de Letras da Bahia*, Salvador, n. 50, p. 125-140, 2011.

SILVA, Antonio Sá da; COELHO, Nuno M. M. *O ensino do direito no nosso tempo*: história, diagnósticos e exigências éticas para uma educação jurídica de qualidade no Brasil. Salvador: Juspodivm, 2010.

SILVA, Joana Aguiar e. *A prática judiciária entre direito e literatura*. Coimbra: Almedina, 2001.

SILVA, Gonçalo Ferreira da. *Antonio Silvino*: a justiça acima da lei. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Literatura de Cordel, 2006.

SILVA, Marcos Mairton da. *O advogado, o diabo e a bengala encantada*. Juazeiro do Norte: Tipografia Lira Nordestina, [19--].

SILVA, Minelvino Francisco. *Encontro de Cancão de Fogo com Pedro Malazarte*. São Paulo: Luzeiro, 1957.

SILVA, Minelvino Francisco. *História do vaqueiro Damião*. São Paulo: Luzeiro, 1980.

SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e. *Teoria da literatura*. 5. ed. Coimbra: Almedina, 1983. v. 1.

SIMÓNIDES. Fragmento 1 W. *In:* LOURENÇO, Frederico. *Poesia grega*: de Álcman a Teócrito. Lisboa: Cotovia, 2006. p. 26.

SIMÓNIDES. Fragmento 37. *In:* PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Helade*: antologia da cultura grega. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 7. ed. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1998. p. 158. Ἀρετή.

SINA de violeiro. Renato Teixeira. Composição de Renato Teixeira. *In:* AMORA. Intérpretes: Renato Teixeira. São Paulo: RCA Victor, 1979. 1 LP.

SINA de violeiro. Intérpretes: Mayck e Lyan. Composição de Mayck Meira, Lyan Di Meira e Batista dos Santos. *In:* ACÚSTICO & Ao Vivo. Rio de Janeiro: Universal Music, 2010. 1 CD.

SKOBLE, Aeon J.; CONARD, Mark T.; IRWIN, William. *Os Simpsons e a filosofia*. Tradução Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2004.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. Tradução Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SÓFOCLES. *Édipo em Colono*. Tradução Cristiane Patrícia Zaniratto. Campinas: Programa de Pós-Graduação em Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade de Campinas, 2003a. Disponível em: https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2003.310857. Acesso em: 8 jun. 2015.

SÓFOCLES. *Filoctetes*. Tradução Josiane T. Martinez. Campinas: Programa de Pós-Graduação em Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade de Campinas, 2003b. Disponível em: https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2003.281895. Acesso em: 8 jun. 2015.

SÓFOCLES. *Rei Édipo*. Tradução Maria do Céu Zambujo Fialho. Lisboa: Edições 70, 2012.

SÓLON. F 4 W. *In:* LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon*: ética e política. Tradução Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001a. p. 407-409. Eunomia.

SÓLON. F 5 W. *In:* LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon*: ética e política. Tradução Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001b. p. 418.

SÓLON. F 13 W. *In:* LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon*: ética e política. Tradução Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001c. p. 425-428. Elegia às Musas.

SONHO de um caminhoneiro. Intérpretes: Milionário e José Rico. Composição de Chico Valente e Neil Bernardes. *In:* MILIONÁRIO e José Rico. Intérpretes: Milionário e José Rico. São Paulo: Sertanejo/Chantecler, 1981. 1 LP.

SOPHOCLES. *The Antigone of Sophocles*. Tradução R. C. Jebb. New York: Cornell University Library, 1893.

SOUSA, Gilson de. *Sertão sem lei*. Juazeiro do Norte: [*s. n.*], [19--?].

SOUSA, Ronald. *The rationality of emotion*. Cambridge: The Massachusetts Institute of Tecnology, 1997.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

STEIN, Peter G. The roman jurists' conception of law. *In:* PADOVANI, Andrea; STEIN, Peter G. *The jurists' philosophy of law from Rome to the seventeenth century*. Dordrecht: Springer, 2007. cap. 1. (A treatise of legal philosophy and general jurisprudence, 7).

STOW, Simon. *Republic of readers*? The literary turn in political thought and analysis. New York: State University of New York Press, 2007.

SUCURI. Intérpretes: Zé Carreiro e Carreirinho. Composição de Ado Benatti e Zé Carreiro. *In:* ZÉ CARREIRO e Carreirinho. Intérpretes: Zé Carreiro e Carreirinho. São Paulo: Continental, 1951. 1 78RPM.

TACITE. *Histoires*. Tradução Henri Le Bonniec. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1992.

TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. *In:* TAYLOR, Charles (org.). *Multiculturalismo*. Tradução Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 45-94.

TAYLOR, Charles. Why democracy needs patriotism. *In:* NUSSBAUM, Martha C. *For love of country*: in a new democracy forum on the limits of patriotism. Boston: Beacon Press, 2002. p. 119-121.

TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Tradução Luis Lóia. Lisboa: Edições 70, 2009.

TERÊNCIO. *O homem que se puniu a si mesmo*. Tradução Walter de Medeiros. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.

TEIXEIRA, Evilázio F. Borges. *A educação do homem segundo Platão*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1999.

TERRA roxa. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Teddy Vieira. *In:* TIÃO Carreiro e Pardinho. São Paulo: Sertanejo, 1962. 1 78RPM.

THUCYDIDES. *History*. Tradução B. Jowett, M. A. Oxford: At The Clarendon Press, 1900. v. 1.

TIRTEU. *Dulce et decorum pro patria mori*. *In:* PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Helade*: antologia da cultura grega. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 7. ed. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1998a. p. 104-105.

TIRTEU. Ἀρετή. *In:* PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Helade*: antologia da cultura grega. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 7. ed. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1998b. p. 105-106.

TITO LIVIO. *Desde la fundación de Roma*. Tradução Agustín Millares Carlo. Ciudad Universitaria: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

TOMÁS, de Aquino, Santo, 1225?-1274. *Suma teológica*. Tradução Alexandre Corrêa. 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.

TRUYOL Y SERRA, António. *Historia del derecho internacional público*. Tradução Paloma García Picazo. Madrid: Tecnos, 1998.

TOULMIN, Stephen E. *Os usos do argumento*. Tradução Reinaldo Guarany e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

TRAVESSIA do Araguaia. Intérpretes: Sérgio Reis e Almir Sater. Composição de Décio dos Santos e Dino Franco. *In*: O REI do gado. Intérpretes: Sérgio Reis e Almir Sater. Rio de Janeiro: Som Livre, 1996. 1 CD.

TROPEIROS. Produção Sistema Globo de Televisão. Rio de Janeiro: Globo Vídeo, 2006. 3 DVDs.

TRUYOL Y SERRA, António. *História da filosofia do direito e do estado*: das origens, à baixa Idade Média. Tradução Henrique Barrilaro Ruas. Venda Nova: Peres Artes Gráficas, 1985. v. 1.

ULLMANN, Reinholdo. O homem e a liberdade em Plotino. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 38, n. 160, p. 252-269, maio/ago. 2008.

UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Longseller, 2004.

UNGER, Roberto Mangueira. *Democracia realizada*: a alternativa progressista. Tradução Carlos Graieb *et al*. São Paulo: Boitempo, 1999.

UNGER, Roberto Mangueira. *Uma nova faculdade de direito no Brasil*. Disponível em: www.law.haward.edu/unger/portuguese/docs/projetos6.doc. Acesso em: 13 out. 2012.

UNIVERSIDADE DE COIMBRA. Os primeiros estatutos da Universidade de Coimbra. *Arquivos da Universidade de Coimbra*, Coimbra, p. 5-11, 1991.

URUTU Cruzeiro. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. Composição de Carreirinho e Paulo Calandro. *In*: TIÃO Carreiro e Pardinho. Intérpretes: Tião Carreiro e Pardinho. São Paulo: Columbia, 1957. 1 78RPM.

VACA Estrela, boi Fubá. Intérpretes: Pena Branca e Xavantinho. Composição de Patativa do Assaré. *In:* PENA Branca e Xavantinho. Intérpretes: Pena Branca e Xavantinho. São Paulo: Continental, 1987. 1 LP.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV*: introdução à ética filosófica 1. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia III*: filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

VIOLEIRO. Intérprete: Elomar. Composição de Elomar. *In:* ELOMAR. Intérprete: Elomar. São Paulo: Philips, p1973b. 1 LP.

VIDE vida marvada. Intérprete: Rolando Boldrin. Composição de Rolando Boldrin. *In:* ROLANDO Boldrin. Intérpretes. Rolando Boldrin. São Paulo: RGE, 1981. 1 LP.

VERGÍLIO. *Eneida*. Tradução Luís M. G. Cerqueira *et al*. Lisboa: Bertrand, 2003.

VIANA, Antônio Klésisson. *As aventuras de Pedro Malazartes e o urubu adivinhão*. Mossoró: Queima-Bucha, [19--?].

VICO, Giambattista. *Princípios de (uma) ciência nova*: (acerca da natureza comum das nações). Tradução Antonio Lázaro de Almeida Prado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

VIEHWEG, Theodor. *Tópica e jurisprudência*: uma contribuição à investigação dos fundamentos jurídico-científicos. Tradução Kelly Susane Alflen da Silva. 5. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2008.

VIEIRA, Antônio. *O jumento, nosso irmão*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1964.

VIEIRA, Antonio. Sermão de Santo Antônio ou dos Peixes (1654). *In:* VIEIRA, Antonio. *Sermões escolhidos*. São Paulo: Martin Claret, 2004. p. 43-76.

VINGANÇA do Chico Mineiro. Intérpretes: Tonico e Tinoco. Composição de Tonico e Sebastião de Oliveira. Intérpretes: Tonico e Tinoco. *In*: TONICO e Tinoco. São Paulo: Continental, p1948. 1 78RPM.

VIRGILE. *Géorgiques*. Tradução E. de Saint-Denis. Paris: Societé d'Edition "Les Belles Lettres", 1956.

VOZES da seca. Intérprete: Luiz Gonzaga. Composição de Luiz Gonzaga e Zé Dantas. Intérprete: Luiz Gonzaga. *In:* LUIZ Gonzaga. São Paulo: RCA Víctor, 1953. 1 78RPM.

WALDRON, Jeremy. Particular values and critical morality. *California Law Review*, Berkeley, v. 77, p. 561-589, 1989.

WALZER, Michael. *A User's Guide to Democracy*. Disponível em: http://kotel.dk/kafka/varia/walzer/walzer%20users%20guide%20to%20democracy.pdf. Acesso em: 20 fev. 2015.

WALZER, Michael. Comentário. *In:* TAYLOR, Charles (org.). *Multiculturalismo*. Tradução Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 117-121.

WALZER, Michael. Spheres of affection. *In:* NUSSBAUM, Martha C. *For love of country*: in a new democracy forum on the limits of patriotism. Boston: Beacon Press, 2002. p. 125-127.

WALZER, Michael. *Esferas da justiça*: uma defesa do pluralismo e da igualdade. Tradução Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WALZER, Michael. The politics of diference: statehood and toleration in a multicultural world. *Ratio Juris*: An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law, Oxford, v. 10, n. 2, p. 165-176, June 1997.

WEBER, Max. *Economia y sociedad*: esbozo de sociologia compreensiva. Tradução José Medina Echavarría *et al*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1944. v. 1.

WHITE, James Boyd. *Acts of hope*: creating authority in literature, law, and politics. Chicago: The University of Chicago Press, 1994a.

WHITE, James Boyd. *From expectation to experience*: essays on law and legal education. Michigan: The University of Michigan Press, 1999.

WHITE, James Boyd. *Heracles' bow:* essays on the rhetoric and poetics of the law. London: The University of Wisconsin Press, 1985a.

WHITE, James Boyd. *Justice as translation*: an essay in cultural and legal criticism. Chicago: The University of Chicago Press, 1994b.

WHITE, James Boyd. *The edge of meaning*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

WHITE, James Boyd. *The legal imagination*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985b.

WHITE, James Boyd. *When words lose their meaning*: constitutions and reconstitutions of language, character, and community. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

WIEACKER, Franz. *História do direito privado moderno*. Tradução António Manuel Hespanha. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

WILLIAMS, Bernard. *Shame and necessity*. Berkeley: University of California Press, 2008.

WILLIAMS, Bernard. The women of *Trachis*: fictions, pessimismo, ethics. *In:* LOUDEN, Robert B.; SCHOLLMEIER, Paul. *The greeks and us*: essays in honor of Arthur W. H. Adkins. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. p. 43-53.

WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo jurídico*: fundamentos de uma nova cultura no direito. São Paulo: Alfa-Ômega, 2001.

ZÚNIGA, Pedro C. Tapia; MARTÍNEZ, Martha E. Bojórquez. Introdução. *In:* PLUTARCO. *Acerca del destino*. Tradução Pedro C. Tapia Zúniga, Martha E. Bojórquez Martínez. Ciudad del México: Universidad Nacional Autónoma del México, 1996. p. IX-LII.

Formato: 19,5 x 27 cm
Fonte: Adobe Garamond
Miolo: 75 g/m^2
Capa: 300 g/m^2
Impressão: MD Gráfica
Tiragem: 500 exemplares

ANTONIO SÁ DA SILVA

É professor na graduação e na pós-graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia (UFBA), área de Filosofia do Direito, onde coordena o grupo de pesquisa Justiça Poética e Jurisprudencialismo, registrado no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Fez mestrado e doutorado em Ciências Jurídico-Filosóficas na Universidade de Coimbra e residência pós-doutoral em Letras Clássicas e Medievais na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Com vasta publicação no Brasil e no exterior, incluindo *Teoria e prática em Direito e Literatura*, desta Edufba, o autor tem se dedicado ao estudo dos poetas greco-romanos, Aristóteles, Martha C. Nussbaum e A. Castanheira Neves.

Agraciado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb) em edital de apoio à obra de relevo para a ciência e a cultura, este livro é uma adaptação do volume I da tese de doutorado do autor em Ciências Jurídico-Filosóficas da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, sobre a possibilidade, ainda, de um sentido para o Direito no quadro do pensamento jurídico contemporâneo. Pressupondo que tal direito seja apenas uma entre as invenções do Ocidente que aliviam nosso sofrimento ante a humilhação da *fortuna*, dirige-se a juristas, literatos, estudiosos e demais interessados na relação direito e cultura; distancia-se, entretanto, de outras obras sobre questões nele enfrentadas, seja pelas fontes que mobiliza – os textos pouco canônicos da oralidade sertaneja –, seja ainda pela crítica à diluição da *praxis* jurídica numa experiência literária.

ISBN 978-65-5630-857-9

fapesb
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia

GOVERNO DO ESTADO
BAHIA
SECRETARIA DE CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO